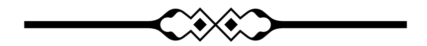
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ
МГУ имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОМИТЕТ ВИЗАНТИНИСТОВ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF WORLD HISTORY
LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY
FACULTY OF HISTORY
NATIONAL COMMITTEE OF BYZANTINE STUDIES
OF THE RUSSIAN FEDERATION

VIZANTIYSKIY VREMENNIK

BYZANTINA XPONIKA

Volume 102

2018

Editor of the Present Volume
Igor MEDVEDEV



MOSCOW UNIVERSITY PRESS
2019

Византийский временник

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΧΡΟΝΙΚΑ

Том 102

2018

Редактор тома
академик РАН И.П. МЕДВЕДЕВ



ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2019

УДК 94(100)«653»
ББК 63.3(0)4
В42

Рецензенты

доктор исторических наук А.В. ПОДОСИНОВ,
доктор исторических наук И.С. ФИЛИППОВ

Ежегодник основан

академиком Василием Григорьевичем ВАСИЛЬЕВСКИМ
в 1894 году

Византийский временник = BYZANTINA XPONIKA / Ин-т всеобщей истории РАН; исторический факультет МГУ имени М.В. Ломоносова; Национальный комитет византинистов Российской Федерации. — М. : Издательство Московского университета, 1894–. ISSN 0132–3776.

Т. 102: 2018 / Ред. И.П. Медведев. — 2019. — 376 с.; ил. — ISBN 978-5-19-011360-7.

В предлагаемом вниманию читателя очередном томе старейшего академического ежегодника представлены работы по различным проблемам истории и культуры Византии и сопредельных стран. В центре внимания авторов тома проблемы военного строительства империи, церковно-политическая организация Византии и ее соседей, представления христианских авторов о библейской истории и хронологии. Концептуальный характер носит статья Р.М. Шукурова, где впервые в мировой науке сделана попытка дать обобщающую характеристику образа Персии и персов в культурной памяти византийцев и их восприятии современного мира. В традиционном искусствоведческом разделе обращает на себя внимание работа А.В. Захаровой и С.В. Мальцевой, которая вводит в оборот архивные данные, позволяющие уточнить наши представления о частично утраченных культурных памятниках грузинских земель, ныне входящих в состав Турции.

Для специалистов и широкого круга читателей, интересующихся историей Византии и ее многовековых связей с окружающим миром.

ISBN 978-5-19-011360-7

СОСТАВ РЕДКОЛЛЕГИИ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Публикации

Рецензии и аннотации

Хроника

CONTENTS

Publications

Book Reviews

Chronicle

К 70-ЛЕТИЮ АКАДЕМИКА РАН СЕРГЕЯ ПАВЛОВИЧА КАРПОВА

1 января 2018 г. исполнилось семьдесят лет выдающемуся российскому византинисту и медиевисту, председателю Национального комитета византинистов РФ, Президенту исторического факультета МГУ, профессору, академику РАН Сергею Павловичу Карпову.

Вклад юбиляра в развитие современного российского византиноведения поистине огромен. Начало его исследовательской работе было положено в конце 60-х годов занятиями по византийской и средневековой истории под руководством члена-корреспондента РАН, председателя Национального комитета византинистов СССР Зинаиды Владимировны Удальцовой. В дальнейшем, продвигаясь по научной стезе и расширяя горизонты своих исследований, Сергей Павлович остался верен этой тематике и продолжил дело своего научного руководителя, преемником которого он стал как на посту заведующего кафедрой истории Средних веков МГУ, так и на посту председателя Национального комитета. Его заслуги перед наукой нашли отражение во множестве званий и регалий отечественных и иностранных академических институций, перечислять которые можно долго. Особенно важно, что академик Карпов стоит во главе собственной научной школы, сосредоточенной на изучении не только Византийской империи, но и окружающего мира — Средиземноморья, Причерноморья, Ближнего Востока, Италии.

Отрадно, что юбиляр встречает свое 70-летие на подъеме творческой активности. В 2017 г. многолетние занятия историей Трапезундской империи увенчались выходом второго издания его «Истории Трапезундской империи», которое по сравнению с первым изданием было автором существенно дополнено и переработано. Почти одновременно с этим, в качестве очередного знака высокого международного признания трудов академика Карпова, вышли турецкий и греческий переводы его фундаментального труда.

Нынешний, юбилейный год был отмечен исключительно важными новыми достижениями. Вне всякого сомнения уникальным и знаменательным для российской науки является изданный под редакцией Сергея Павловича 10-й выпуск сборника «Причерноморье в Средние века», в котором в сопровождении детального научного комментария и превосходного справочного аппарата были опубликованы ранее неизданные или вышедшие в отдельных разрозненных и малодоступных публикациях акты генуэзских нотариев XIV–XV столетий, относящиеся к истории Крыма и Причерноморья. Издание было выполнено в тесном сотрудничестве с ведущими итальянскими исследователями. Тем самым была наглядно продемонстрирована возможность тесной кооперации российских и зарубежных ученых в рамках исследования актуальной для отечественной науки тематики, координируемого или возглавляемого отечественными специалистами с последующим выходом высококачественной научной публикации в России. Выход в свет данного издания по праву закрепляет за возглавляемой Сергеем Павловичем Лабораторией по изучению стран Причерноморья и Византии в Средние века ис-

торического факультета МГУ роль одного из ведущих международных центров по изучению средневековой истории Причерноморья и Средиземноморья, включая как историю Византии, так и историю стран и народов, находившихся с ней во взаимодействии.

Второе магистральное направление исследований юбиляра, история средневековой Таны (Азова), получило в последние годы дополнительное освещение в его трудах, представленных многочисленными статьями. Это направление исследований, основанных на огромном материале обнаруженных Сергеем Павловичем в архивах Генуи и Венеции сведений, является также уникальным в современной отечественной и мировой историографии, поскольку стоит на стыке русистики, итальянистики и византинистики.

Важным вкладом академика Карпова в науку явилось и его участие в написании фундаментальной «Истории Крыма» (в 2 т.) — коллективной монографии, вышедшей также в этом году. В ней перу юбиляра принадлежит раздел, посвященный истории венецианских и генуэзских факторий в Крыму. Он же выступил кропотливым и внимательным научным редактором этого важного академического труда.

Блестящие успехи в исследовательской работе Сергей Павлович сочетает с интенсивной научно-организаторской и преподавательской деятельностью, готовя новых специалистов как по истории Византии, так и по истории итальянской политики и торговли в Средние века. Его ученики, относящиеся к разным поколениям современных ученых, вносят существенный вклад в науку, наглядно свидетельствуя об успехах и высоком уровне созданной и развиваемой академиком Карповым научной школы.

В настоящее время Сергей Павлович координирует и направляет практически все стороны деятельности современной российской византинистики. Подготовка научных кадров, руководство студентами и аспирантами, координация международной деятельности российской византиноведческой науки, руководство изданием главного печатного органа российского византиноведения журнала «Византийский временник» — эти и иные аспекты организации отечественной науки входят в компетенцию Сергея Павловича и испытывают на себе его неизменно благотворное воздействие.

Немаловажной стороной жизни юбиляра является также его общественная деятельность, направленная как на популяризацию науки, так и на отстаивание ее принципов и достижений в современной жизни страны. Весьма показательным здесь является доклад Сергея Павловича «Размышления о понимании истории», прочитанный им во время мероприятия, проведенного 23 января 2018 года в рамках чествования юбиляра на историческом факультете МГУ. Положение Сергея Павловича Карпова как одного из всемирно признанных представителей российской гуманитарной науки придает особый вес заявлениям его гражданской позиции применительно к многочисленным вызовам современности, стоящим перед Россией и миром.

Редколлегия «Византийского временника», члены его Редакционного совета, а также многочисленные коллеги и ученики Сергея Павловича желают ему крепкого здоровья, больших свершений на благо отечественной науки, воплощения всех его творческих замыслов и начинаний.

ΧΡΟΝΙΑ ΠΟΛΛΑ ΚΑΙ ΚΑΛΑ!

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

И.Н. Попов

ЕПИСКОП КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ И РАЗВИТИЕ САКРАЛЬНОЙ АРХЕОЛОГИИ В СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ В СЕРЕДИНЕ IV в.

Аннотация: В середине IV в. епископ Иерусалима Кирилл создает серию гомилий, которые произносит в иерусалимской базилике мартирии, что рядом с Гробом Господним. В этих гомилиях, помимо обсуждения различных вопросов катехизации и богословия, Кирилл настойчиво обращает внимание слушателей на большое число материальных вещей и объектов, которые, с его точки зрения, являются доказательствами истинности христианской веры. Названные им объекты составляют особую группу, которую мы можем представить как своего рода паломнический итинерарий, подобный нескольким другим известным итинерариям по Святой земле той эпохи. Современные исследователи до настоящего времени мало обращали внимания на этот материал. Наш анализ этого «итинерария» Кирилла позволяет заключить, что Кирилл, вероятно, может быть назван одним из крупнейших организаторов процесса развития сакральной археологии в Палестине. Он внимательно изучал Библию специально для того, чтобы отмечать в текстах сведения о любого рода предметах, которые могли быть важны для укрепления авторитета религиозной традиции, а также для того, чтобы оценить возможности их обнаружения. Деятельность Кирилла оказала большое влияние на дальнейшее развитие почитания святых мест и реликвий в Палестине.

Ключевые слова: Иерусалим, Святая земля, Гроб Господень, Палестина, Кирилл Иерусалимский, реликвии, итинерарий, паломничество, сакральная археология.

В 20–30-х гг. IV в. по решению императора Константина Великого (306–337) был инициирован проект преобразования Иерусалима в общеимперский центр паломничества для христиан. На начальном этапе реализации этого проекта в Иерусалиме были проведены исследования, в ходе которых были раскрыты места смерти Спасителя на кресте, его погребения и воскресения. Эти работы были организованы наместником Палестины Дракилианом, епископами Макарием Иерусалимским и Евсевием Кесарийским при участии матери императора Елены[1].

[1] История «раскопок» св. Елены многократно обсуждалась в научной литературе. Вместе с тем объем достоверных сведений об этих событиях очень ограничен и восходит в основном к «Жизни Константина» Евсевия Кесарийского: *Eusebius.* Über das Leben des Kaisers Konstantin // *Idem.* Werke. Bd. 1. Teil 1 / Hrsg. von F. Winkelmann. B.; N.Y., 1991. III.25–32, 42–45. S. 89–93, 95–96 (далее: Euseb. Vita Const.).

С момента проведения этих раскопок на месте Голгофы в христианскую традицию, по существу, впервые вошло явление, которое в современной науке обозначается как сакральная археология[2]. Существующие публикации об этом предмете уже довольно многочисленны, хотя и разрозненны. Как универсальное явление, присутствующее в различных культурах, сакральная археология пока осмыслена слабо, ее общая история не написана, и в связи с этим необходимо остановиться на ее кратком определении.

Сакральная археология — это особое направление развития донаучных знаний, связанное с поисками и оценкой материальных остатков прошлого и иных предметов, которые могли бы служить доказательством или иллюстрацией религиозных преданий. Целью сакральной археологии не является поиск следов существования религии в прошлом: для нее, как правило, не важны сами по себе остатки храмов, древних произведений религиозного искусства, ритуальных предметов и т. п. Она ориентирована именно на поиск материальных следов присутствия какого-либо божества или сверхъестественной силы в том или ином месте на земле. При этом сам по себе круг возможных предметов, которые могли бы служить доказательствами божественного присутствия или носить в себе некий дух божества, как кажется, ничем не ограничен.

Вместе с тем сакральная археология отлична также и от более широких традиций почитания святых мощей и реликвий, поскольку этот вид деятельности представляет собой активный процесс поиска, обнаружения и оценки святынь и лишь отчасти и опосредованно связан с их хранением, почитанием, демонстрацией и использованием. Сакральная археология представляет собой явление не только историческое, но и антропологическое; такого рода деятельность присутствует во всех развитых культурах прошлого и настоящего.

Сакральная археология была хорошо известна в Египте[3], Вавилонии[4], греко-римском мире[5], чему известно множество примеров. Очевидно, что сакральная археология отнюдь не была открытием эпохи Константина Великого. Однако несомненно, что с начала IV в. она получила новый сильнейший импульс к развитию уже в рамках христианства. Для самих христиан она была явлением новым

---

[2] См.: *Клейн Л.С.* История археологической мысли. Т. 1. СПб., 2011. С. 65–98.

[3] В середине XVIII в. до н. э. царь Хенджер из 13-й династии приказал реконструировать погребение древнего царя Джера в Абидосе (1-я династия, XXX в. до н. э.). Как считают современные исследователи, Хенджер и его советники интерпретировали гробницу как могилу Осириса и приспособили ее для культовых церемоний в честь этого бога. Освященная таким образом «могила Осириса» впоследствии почиталась египтянами в течение многих столетий: *O'Connor D.* Abydos. L., 2009. P. 89–90. Вероятно, этот эпизод стоит считать одним из древнейших свидетельств существования сакральной археологии.

[4] Внимание ученых уже давно привлекли известия вавилонских хроник и надписей о деятельности царя Набонида (середина VI в. до н. э.), который стремился в «первозданном» виде воссоздать храмы Шамаша в Сиппаре и Ларсе, другие культовые комплексы, находил и изучал надписи древних царей Месопотамии, пытался оценить религиозную «подлинность» статуй богов.

[5] Среди греков и римлян, пожалуй, наиболее знаменита многовековая история почитания остатков древней Трои. Место древнего города было хорошо известно, на него часто обращали внимание политические деятели и интеллектуалы. См.: *Erskine A.* Troy between Greece and Rome. Oxford; New York, 2001; *Rose B.C.* Architecture and Ritual in Ilion, Athens and Rome // Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium / Ed. by B.D. Ewscoat, R.G. Ousterhout. Cambridge, 2012. P. 152–174.

и входила в их жизнь постепенно, на протяжении не одного столетия[6]. При этом именно Иерусалим и Палестина в IV–V вв. стали местом наиболее активного ее развития. Даже наши скудные источники для этого периода позволяют представить, что в этом регионе со времен Константина постоянно велся поиск все новых и новых святынь, на местах их обнаружения сооружались христианские храмы и паломнические гостиницы, создавались условия для демонстрации реликвий паломникам и их использования в ритуальных целях[7].

Основным свидетельством бурного развития почитания христианских святынь в Палестине служат итинерарии — краткие описания маршрутов паломников, посещавших эти места. Сравнение итинерариев разных лет обнаруживает как отдельные детали эволюции святых мест, так и общую тенденцию, которая в позднеантичную эпоху состояла в постепенном увеличении числа достопримечательностей, которые показывались паломникам. Итинерарии позволяют (хотя бы частично) проследить процесс развития культа святынь, наблюдать его стадиально. Но тем не менее они почти не дают ответов на вопросы о механизме формирования процесса. То есть итинерарии отвечают на вопрос, что происходило со святынями, но не на вопрос, как и почему это происходило. Остается неясным, как именно в реальности выглядело обнаружение реликвий, как оно могло быть организовано. Едва ли реликвии появлялись случайно, по крайней мере, в большинстве ситуаций. Следует предполагать, что, так же как в упомянутой нами выше истории раскопок на Голгофе, были люди, которые готовили эти работы, продумывали места для поисков, занимались постановкой «исследовательских задач», определяли, что, где и как необходимо искать. Иными словами — были специалисты по сакральной археологии. Как могла выглядеть их работа? Нам представляется, что на этот круг вопросов может пролить некоторый свет корпус гомилий епископа Кирилла Иерусалимского, написанных им в середине IV в.

---

[6] Известно, что в IV в. отношение к паломничеству и вообще к культу реликвий среди христиан было неоднозначным. Григорий Нисский, посетивший Иерусалим в 382–383 гг., отзывался об этом городе крайне негативно и выражал непонимание всеобщим увлечением Святой землей: Greg. Nyss. Epist. 2, 3. Августин был вынужден пересмотреть свое скептическое отношение к реликвиям после того, как в 424 г. из Палестины в Африку были привезены частицы главы св. Стефана, и Августин стал свидетелем чудес, происходивших от этих реликвий: *Augustinus Aurelius*. De civitate Dei // CSEL. Vol. 40. XXII.8. P. 604–612). Подробно см.: *Button-Ashkelony B.* Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. Los Angeles; Berkeley; London, 2005; *Браун П.* Культ святых: Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004.

[7] Исследования Иерусалима и Палестины этой эпохи в зарубежной науке весьма многочисленны. В них убедительно демонстрируется быстрое развитие паломнической культуры, использование христианами самых разных методов для ее пропаганды: от богословских трудов, до архитектуры и церковного ритуала. Несколько обобщающих работ с библиографиями: Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms / Ed. by O. Limor, G.G. Stroumsa. Turnhout, 2006; *Maraval P.* Lieux saints et pèlerinages d'Orient: Histoire et géographie des origines à la conquête arabe. P., 1985; *Hunt E.D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460. Oxford, 1984. См. тж.: *Беляев Л.А., Ткаченко А.А., Попов И.Н., Тарханова С.В., Панченко К.А., Масиель Санчес Л.К., Казарян А.Ю.* Иерусалим // ПЭ. Т. 21. М., 2009. С. 397–445; *Попов И.Н.* Иерусалимская Православная Церковь (раздел по истории II — нач. VII вв.) // Там же. С. 450–466.

* * *

Кирилл Иерусалимский — один из хорошо изученных авторов этой эпохи[8]. Он занимал кафедру Иерусалима с перерывами с 350 по 387 г., активно участвовал в церковно-политической борьбе.

Писательское наследие Кирилла не очень обширно. Основу корпуса его сочинений составляют 18 пространных огласительных и 5 тайноводственных гомилий («Катехумен»), написанных в Иерусалиме и обращенных к слушателям, присутствующим на литургии, а также желающим пройти обряд крещения[9]. Считается, что огласительные гомилии были созданы Кириллом в начальный период его епископата, т. е. в 50-х гг. IV в., а тайноводственные появились в последние годы его жизни и даже могли быть отредактированы его преемником на Иерусалимской кафедре епископом Иоанном.

Вопрос об истории возникновения тайноводственных гомилий остается открытым, хотя большинство исследователей считают, что их автором был именно Кирилл[10]. Гомилии были широко известны в восточно-христианском мире Средневековья и переводились полностью или частично на различные языки (сирийский, коптский, армянский, грузинский, арабский, древнеславянский); в новое время созданы переводы на несколько европейских языков, в том числе на русский[11]. Гомилии давно не привлекают значительного интереса исследователей. В публикациях о Кирилле их используют в основном как свидетельство его стремления возвысить кафедру Иерусалима, что само по себе представляется очевидным, а также находят отдельные намеки на внутрицерковную полемику, хотя, впрочем, каких-либо высказываний, напрямую связанных с арианскими спорами, в гомилиях нет[12].

Интерес исследователей остается однобоким. Гомилии мало используются как источник, отражающий ход развития проекта Святой земли в середине IV в. Если исследователи и обращаются к подобной тематике, то в основном предпринимают попытки реконструировать облик храма Гроба Господня того времени, а также детали процесса формирования иерусалимской литургической традиции. Между тем гомилии Кирилла являются важнейшим источником, который

---

[8] Подробную статью о Кирилле с обширным указателем литературы см.: *Желтов М., свящ., Лукашевич А.А., Шевченко Э.В., Заиграйкина С.П.* Кирилл Иерусалимский // ПЭ. Т. 34. М., 2014. С. 299–318.

[9] CPG. No 3585–3586; *Cyrilli Hierosolymorum archiep.* Opera quae supersunt omnia / Ed. W.K. Reischl, J. Rupp. Vol. 1–2. Hildesheim, 1967[r] (далее: Cyril. Cat.); *Cyrille de Jérusalem.* Catéchèses mystagogiques / Ed. A. Piédagnel. P., 1966 [Sources Chrétiennes, 126] (далее: Cyril. Myst.); PG. 33. Col. 331–1176.

[10] Подробнее см.: ПЭ. Т. 34. М., 2014. С. 299–318.

[11] Рус. пер.: *Кирилл Иерусалимский.* Поучения огласительные и тайноводственные. СПб., 1822; М., 1991[р].

[12] В этом отношении показательна обобщающая монография о Кирилле Я.В. Дрейверса, призванная подвести некий итог изучению его исторической роли и писательского наследия: *Drijvers J.W.* Cyril of Jerusalem: Bishop and City. Leiden, 2004. Произведения Кирилла в этой книге используются в основном именно для решения круга вопросов политической истории. Гомилии анализируются довольно бегло в одной из глав книги как источник, содержащий сведения о пропагандистской борьбе вокруг процесса возвышения Иерусалимской кафедры. В связи с этим монография Дрейверса, хотя и представляет собой, безусловно, содержательную работу, отнюдь не является исчерпывающим исследованием наследия Кирилла и проблем истории Палестины его эпохи.

способен заполнить большую лакуну в наших сведениях о Палестине этого времени. В целом история этого региона в десятилетия после смерти Константина в источниках освящена лишь фрагментарно. Важнейшие данные о святынях Палестины в IV в. опираются на несколько трудов Евсевия Кесарийского (ум. 339 или 340 г.)[13], а также итинерарии анонимного паломника из Бурдигалы (333 г.)[14] и Эгерии (381–384)[15]. При этом сведения о важном периоде между 340 и 380 гг. мы получаем в основном из спорадических упоминаний Палестины церковными историками V в. Гомилии Кирилла способны эту пустоту отчасти устранить.

Представляется, что для изучения процесса становления культа святых мест, а также для понимания самого механизма развития сакральной археологии гомилии Кирилла могут дать очень немало. Если свести воедино все упоминания в гомилиях о святынях Палестины, получится, что гомилии представляют собой почти столь же информативный источник, как и любой из итинерариев. Ведя проповедь, Кирилл довольно часто упоминал многие объекты и предметы, находившиеся в Святой земле, почитавшиеся паломниками или хотя бы известные им. Всего в гомилиях нам удалось выявить 60 объектов, ценностей, святынь, о которых говорит Кирилл (для сравнения: в Бурдигальском итинерарии их 84). Часть из этих упоминаний (10–15 объектов) для нас остаются спорными, поскольку в некоторых случаях не ясно, имел ли Кирилл в виду реально существующий предмет или просто говорил о предмете, который упоминается в Библии.

Попробуем охарактеризовать этот своеобразный итинерарий Кирилла. Основное внимание в гомилиях Кирилл, безусловно, уделяет самому месту своей проповеди, т. е. базилике Константина в Иерусалиме. Неоднократно обращается к ее архитектуре, постройкам на Голгофе и ценностям, которые находятся в храме[16]. Разумеется, мысль Кирилла распространяется гораздо шире этого храма. Он упоминает о большом числе географических объектов и достопримечательностей по всей Палестине. Среди упоминаний присутствуют все основные части города Иерусалима (Храмовая гора, Сион, Елеон, Вифания), ряд близлежащих к Иерусалиму городов и мест (Вифлеем, Иерихон, место крещения Христа на Иордане, Мертвое море, Яффа, Кесария, Диосполь-Лидда). Наиболее отдаленные места, упоминаемые в гомилиях, — гора Фавор и Тивериадское озеро на

---

[13] Из трудов Евсевия для нашей темы наиболее важны «Ономастикон» и «Жизнь Константина»: Das Onomastikon // *Eusebius*. Werke / Hrsg. von E. Klostermann. Bd. 3. Leipzig, 1904 (далее: Euseb. Onomast.); рус. пер.: Евсевия Памфилова О названиях местностей, встречающихся в Священном Писании // ППС. Т. 13. Вып. 1. СПб., 1894; Über das Leben des Kaisers Konstantin // *Eusebius*. Werke. Bd. 1. Teil 1 / Hrsg. von F. Winkelmann. B.; N.Y., 1991; рус. пер.: *Евсевий Памфил*. Жизнь Константина. М., 1998.

[14] Itinerarum a Bordigala Hierosolymam // Itinera Hierosolymitana / Rec. T. Tobler, A. Molinier. Osnabrück, 1966. P. 1–26 (далее: Burd.); рус. пер.: Бордосский путник 333 г. // ППС. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1882.

[15] Itinerarium Egeriae // Itinera Hierosolymitana saec. IV–VIII / Rec. P. Geyer [CSEL, 39]. Wien, 1898. P. 35–101 (далее: *Egeria*); рус. пер.: Паломничество по Святым местам конца IV в. / Пер. И.В. Помяловского // ППС. Т. 7. Вып. 2. СПб., 1889.

[16] Сведения Кирилла об архитектуре базилики Воскресения немногочисленны, но все же должны учитываться. В разных местах своих гомилий Кирилл говорит о том, что базилика и Храмовая гора в городском ансамбле Иерусалима стояли напротив друг друга (таково его впечатление), указывает на продолжение строительных работ в базилике, упоминает о крестильном притворе базилики, вход в который был развернут в восточном направлении, говорит о некоторых особенностях устройства Голгофы, крипты Гроба Господня, атриума вокруг крипты: Cyril. Cat. I.1; IV.10; V.10; VI.14; VII.6; X.11, 19; XIII.4, 22, 23, 28, 35, 38, 39; XIV.5, 9, 14, 22; XVI.4; Myst, I.2.

севере и Синай на юге. В большинстве случаев Кирилл говорит об этих объектах именно в силу того, что считает их интересными для паломников, и называет их как конкретные достопримечательности в различных городах. Находясь в Иерусалимской базилике, Кирилл мысленно как бы управляет святынями обширной страны, все время обращается к ним, держит в голове их широкий и разнообразный набор. В связи с этим он выглядит не просто как проповедник, но и как опытный гид, и как исследователь-краевед, движимый желанием узнать все тайны своей родины и рассказать о них приезжающим, т. е. слушателям проповедей.

Наиболее важная черта восприятия святынь Кириллом обнаруживается в самом стиле рассказа о них. Чтобы пояснить этот тезис, необходимо привести обширную цитату:

> Сделай же Крест первым незыблемым основанием и на нем строй остальное вероучение. Не отрицай Распятого, поскольку если будешь отрицать, то многие будут опровергать тебя. Первым уличит тебя Иуда предатель. Он ведь знал, что первосвященниками и старейшинами (Христос) будет приговорен к смерти. Свидетельствуют тридцать сребреников. Свидетельствует Гефсимания, где произошло предательство. Я не говорю о Елеонской горе, на которой молились бывшие там в ночи. Свидетельствует ночная луна, свидетельствуют день и солнце в затмении, ведь оно не могло видеть устраивавших беззаконие. Опровергает тебя огонь, стоя у которого грелся Петр.
>
> Если будешь отрицать Крест, то ждет тебя огонь вечный. Говорю сурово, чтобы тебе не испытать окостенения смерти. Помни о мечах, что были у пришедших на Него в Гефсиманию, чтобы не испытать тебе вечного меча. Опровергнет тебя дом Кайафы, своим запустением в наше время показывающий силу Осужденного в нем. Станет против тебя в судный день и сам Кайафа. Станет против тебя и слуга, ударивший Иисуса по щеке, и другие, заковывавшие и уводившие Его. Станут против тебя и Ирод, и Пилат, чуть ли не говорящие: «Что же ты отрекаешься от Него, при нас иудеями оклеветанного, о Котором знаем мы, что Он ни в чем не согрешил? Ведь я, Пилат, тогда умыл руки!» Станут против тебя лжесвидетели и солдаты, набросившие на Него порфировый гиматий, и надевшие терновый венец, и распявшие Его на Голгофе, и делившие по жребию Его хитон. Опровергнет тебя Симон Киринеянин, который нес Крест позади Иисуса.
>
> Из светил опровергнет тебя померкшее солнце, из земных вещей — вино, смешенное со смирной, из тростей — та самая трость, из растений — иссоп, из морских растений — губка, из деревьев — древо Креста. (Опровергнут тебя) солдаты, — те что, как сказано, пригвоздили (Его) и бросали жребий, чтобы разделить одежды; солдат, пронзивший копьем Его под ребро, и женщины, что находились тогда рядом. Завеса храмовая, что тогда разодралась. Преторий Пилата, что ныне в запустении силой Распятого тогда. Эта Голгофа святая возвышающаяся и в наши дни явленная и ныне показывающая, как заговорили тогда ради Христа камни. Гробница вблизи, где Он был положен, и положенный у входа камень, до наших дней находящийся у гробницы[17].

Итак, рассуждения Кирилла дают нам сразу весьма богатый перечень физических объектов и персон, на которые он явно стремится обратить наше внимание. Подобные перечни есть в 10-й, 13-й и 14-й гомилиях[18]. Они с наибольшей полнотой позволяют представить особый способ чтения Нового Завета, которым пользуется Кирилл. Все перечисляемые им вещи Кирилл воспринимает как

---

[17] Cyril. Cat. XIII.38–39.

[18] Cyril. Cat. X.19–20; XIII.38–39; XIV.22.

свидетельства истинности веры, доказательства подлинности событий евангельской истории. Важно, что таковыми доказательствами для Кирилла служат уже не только общеизвестные животворящее древо, Голгофа и Гроб Господень, находящиеся в Иерусалимской базилике, но и множество других объектов вплоть до солнца и луны.

Наряду с объектами в двух перечнях, разумеется, есть упоминания об отдельных подобных вещах, разбросанные по всем текстам гомилий. Таким образом, у слушателя и читателя складывается впечатление, что очень многие, даже как будто бы случайно упоминаемые Кириллом предметы, на самом деле являются столь же важными свидетельствами христовой веры. И во многих случаях тон и смысл высказываний Кирилла о различных объектах не оставляет сомнений в том, что он воспринимает их именно так.

Тем не менее для нас очевидно, что статус объектов, упоминаемых Кириллом, по сути, весьма различен. Попытка классифицировать их легко приводит нас к выделению трех категорий:

1. Астрономические объекты. Они играют лишь символическую и риторическую роль и в контексте наших задач не представляют интереса.

2. Предметы, явно присутствовавшие в базилике Воскресения, а также те места и объекты, о которых мы имеем сведения из других источников о том, что они физически существовали в Святой земле в середине IV в. Это материальные вещи, которые Кирилл и его слушатели могли увидеть или держать в руках. Среди таких вещей важнейшими были, разумеется, реликвии базилики Воскресения: каменный Гроб Господень[19], открытый атриум вокруг крипты гроба[20], Голгофа[21], камень отваленный ангелом[22], реликвия крестного древа (τὸ ξύλον ἅγιον τοῦ σταυροῦ)[23]. Кирилл упоминает также, что в атриуме можно было видеть остатки виноградного сада, который, по словам Кирилла, раньше рос на месте Распятия[24]. Некоторые из этих объектов упоминались ранее Евсевием или Бурдигальским паломником. Большинство же логически тесно связаны с раскопками на Голгофе 20-х гг. IV в., что подтверждает Кирилл, неоднократно упоминая о создании храма при Константине[25]. Можно сказать, что все перечисленные выше предметы представляют собой некое подобие экспозиции результатов этих раскопок.

Целый ряд объектов назван Кириллом и за пределами базилики Воскресения. Среди них в Иерусалиме и его ближайших окрестностях были расположены: дво-

[19] Cyril. Cat. IV.11; XIII.8, 35, 39; XIV.9, 22. Ср.: *Euseb.* Theophania. III.61; Vita Const. III.33–34.

[20] Cyril. Cat. XIV.5, 22; Euseb. Vita Const. III.35.

[21] Cyril. Cat. IV.10, V.10, X.19, XIII.4 («Если я буду отрицать истину, то да опровергнет меня эта Голгофа, возле которой мы все ныне находимся»), 22, 23, 28, 38, 39, XIV.5, 22, XVI.4. Ср.: Euseb. Onomast. P. 74.19–21; Burd. P. 18.

[22] Cyril. Cat. XIII.39, XIV.22.

[23] Ibid. X.19, XIII.1, 19, 36, 37, 38.

[24] Cyril. Cat. XIV.5, 11; Myst. II.7. Кирилл — единственный позднеантичный автор, который упоминает об этом: «Сад был прежде, и признаки и остатки его сохраняются» (XIV.5). Неясно, как это могло выглядеть. Вероятно, в атриуме рядом с Голгофой в середине IV в. действительно были посажены какие-то деревья и виноградные лозы, символизировавшие этот сад. Позднее, в связи с возведением над Гробом Господним купола, они исчезли.

[25] См., напр.: Cyril. Cat. XIV.22.

рец Претория[26], место древнего храма Соломона (Храмовая гора; καταλελυμένος τῶν Ἰουδαίων ναός)[27], дом Кайафы на Сионской горе[28], Елеонская базилика[29], место Вознесения на Елеонской горе[30], финиковая пальма на скале, с которой брали ветви во время Входа Господня в Иерусалим (вероятно, близ Гефсимании)[31], гробница Лазаря Четверодневного в Вифании[32].

Суждения Кирилла о месте Вознесения на Елеонской горе несколько не совпадают с указаниями других его современников. Так, в Бурдигальском итинерарии сказано, что на вершине Елеонской горы находится холмик, с которого вознесся Господь и на который он водил апостолов и предстал перед ними преображенным с предстоящими Моисеем и Илией[33]. Бурдигалец остается единственным источником, который связывал событие Преображения с Елеонской горой. Никто из позднейших авторов об этом уже не говорит. Но единое мнение о Елеоне и почитаемых там местах среди христиан не складывалось еще долгое время. Кирилл указал, что Господь вознесся на небо с восточной стороны Елеонской горы[34], а это явно не соответствует ныне известному «традиционному» месту почитания Вознесения. На это последнее место, под названием Imbomon, впервые прямо указала Эгерия[35]. Вероятно, эти неуверенные и разноречивые суждения отражают некую сложную работу в сфере сакральной археологии по идентификации мест на Елеоне и споры по этим вопросам, шедшие в среде местных знатоков и паломников. В этой связи не случайно, что остатки христианских храмовых комплексов на месте Imbomon, датированы археологами лишь не ранее конца IV — начала V в.[36]

Интересен также нюанс в истории почитания пальмового дерева. О присутствии пальмы прямо сообщили только Кирилл и Бурдигалец. Эгерия уже не говорила о самом дереве, но упомянула об обычае во время празднования Входа Господня в Иерусалим встречать у городских ворот крестный ход, идущий с Елеонской горы[37]. Позднейшие источники о пальме уже не упоминают. Вероятно, дерево, известное в первой трети и середине IV в., засохло.

За пределами Иерусалима Кирилл упоминает пещеру Рождества Христова в Вифлееме[38], соляной столп жены Лота на Мертвом море[39], холм вознесения пророка Илии близ Иордана[40], источник Вифасора, где апостол Филипп крестил евнуха (близ Мамре)[41], пещеру и жертвенник Моисея, а также церковь близ вер-

[26] Cyril. Cat. XIII.12, 39; Burd. P. 18.
[27] Cyril. Cat. XV.15, XIII.32; Burd. P. 17.
[28] Cyril. Cat. XIII.12, 38; Burd. P. 18.
[29] Cyril. Cat. XVI.4, XVII.13, 35; Euseb. Vita Const. III.41–43; Burd. P. 18.
[30] Cyril. Cat. IV.14, X.19, XIV.23, 25.
[31] Cyril. Cat. X.19, XII.10–11; Burd. P. 18.
[32] Cyril. Cat. XVIII.16; Burd. P. 18.
[33] Burd. P. 18.
[34] Cyril. Cat. IV.14.
[35] Egeria (31, 35, 36). P. 83, 86.
[36] См.: *Ovadiah A.* Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn, 1970. P. 85–87. Pl. 36–37.
[37] Egeria (31). P. 83–84.
[38] Cyril. Cat. X.10.
[39] Cyril. Cat. XVIII.12; Myst. I.8.
[40] Cyril. Cat. XIV.25.
[41] Cyril. Cat. XVI.14, XVII.25. Ср.: Burd. P. 19.

шины горы Синай[42]. Все эти места были известны в Палестине задолго до IV в. и привлекали христиан (а также иудеев, самаритян и некоторые сарацинские кланы). Их присутствие в маршрутах паломников в середине IV в. не вызывает сомнений.

3. Последняя категория вещей, перечисляемых Кириллом, наиболее интересна и даже загадочна. Из них можно было бы собрать невероятно ценный реликварий. Как и в предыдущих случаях, эти вещи и объекты могут мысленно связываться как с базиликой Воскресения, Иерусалимом, так и с любыми другими местами Святой земли. Однако по прочтении гомилий Кирилла остается нерешенным важный вопрос: существуют ли эти объекты в действительности? Гомилии не дают возможности сделать определенный вывод о присутствии этих предметов в базилике Воскресения либо где-то еще на Святой земле. Кроме того, среди этой категории есть географические места, само существование которых несомненно, но при этом оказывается сомнительным факт почитания этих мест в середине IV в.

Рассмотрим эту категорию подробнее. Так же как и предыдущую группу объектов, эти вещи нам удобно разделить географически на три части: «A» — объекты связанные с базиликой Воскресения, «B» — объекты в Иерусалиме и его окрестностях, «C» — объекты в удалении от Иерусалима.

Группа «A» состоит из большого ряда вещей, связанных с крестными страданиями Спасителя: Терновый венец Христа[43], св. копье[44], св. губка[45], св. гвозди[46], иссоп[47], трость, на которую насаживали губку[48], чаша причастия Тайной вечери[49], погребальные пелены Христа[50], порфировая одежда Христа, данная ему воинами перед Распятием[51], верхняя и нижняя одежды Христа, разодранные воинами[52], 30 серебряников Иуды в кувшине[53], вино, смешанное со смирной[54], завеса Иерусалимского храма, разодравшаяся во время Распятия[55].

Группа «B»: престол Давида, находившийся, вероятно, на Сионской горе, — там, где, как считалось, некогда стоял дворец Давида[56], место, где был вовержен

[42] Cyril. Cat. XII.16.
[43] Ibid. XIII.17, 29, 38.
[44] Ibid. XIII.39. Эпитетов святости в отношении предметов, связанных со страданиями Христа, у Кирилла нет. Они появились и закрепились в христианской традиции позднее. Здесь мы используем их, чтобы подчеркнуть тесную связь между упоминанием этих предметов Кириллом и их последующим почитанием.
[45] Cyril. Cat. XIII.29, 39.
[46] Ibid. XIII.39, XIV.22.
[47] Ibid. XIII.39.
[48] Ibid. XIII.29, 39.
[49] Cyril. Myst. IV.5, 7. Здесь мы наблюдаем не что иное, как начало длинной традиции почитания чаши Грааля, получившей особенное значение в западноевропейском Средневековье, но малозаметной в Византии и на христианском Востоке.
[50] Cyril. Cat. XIV.22; Myst. II.7 (τὰ ὀθόνια τῆς ταφῆς).
[51] Cyril. Cat. XIII.17, 27, 38.
[52] Ibid. XIII.26, 38.
[53] Ibid. XIII.8, 10–11, 38; XIV.22.
[54] Ibid. XIII.39 (ὁ ἐσμυρνισμένος οἶνος).
[55] Ibid. XIII.32, 39.
[56] Ibid. XII 23; Burd. P. 17–18.

в ров пророк Иеремия[57], смоковница в саду, которую проклял Христос[58], место ареста Христа в Гефсимании[59], «мечи гефсиманские», с которыми арестовывали Христа[60], костер ап. Петра, у которого он отрекался от Христа[61], место мученической смерти Стефана Первомученика[62], посох Моисея[63].

Группа «С»: место Преображения Христа на горе Фавор[64], место исцеления Энея ап. Петром в Лидде (Диосполе)[65], место воскресения Тавифы ап. Петром[66], а также дом Симона Кожевника в Иоппе (Яффе)[67].

Многие из перечисленных здесь вещей хорошо известны всякому человеку, знакомому с традицией почитания христианских реликвий, особенно те, что представлены нами в списке свидетельств крестных страданий Христа. Кажется, что они могли демонстрироваться в базилике Воскресения. Тем не менее чрезвычайно важным представляется тот факт, что здесь, в гомилиях Кирилла, мы имеем дело не со сложившейся традицией, а с моментом ее возникновения, инициирования. Все эти предметы (известные по новозаветным каноническим и апокрифическим книгам) впервые упоминаются Кириллом специально как некие «вещественные доказательства» правды христовой веры. Контекст высказываний Кирилла в отношении этих предметов неоднозначен. Он не утверждает прямо, что эти вещи физически присутствуют рядом с ним, почитаются кем-либо или вообще могут быть как-то продемонстрированы. Но в то же время Кирилл говорит о них как о реально существующих и важных для паломников-христиан предметах. Таким образом оказывается затруднительным прояснить, действительно ли эти предметы были в распоряжении Кирилла, или он просто «фантазировал».

Итак, возможны два варианта истолкования упоминаний Кирилла об этих предметах. Во-первых, какие-то из них могли уже находиться в базилике Воскресения. Более ранние авторы о них не знали, но к середине IV в. эти вещи уже могли быть где-то и как-то найдены, определены как реликвии и почитаться христианами. Во-вторых — и это во многих случаях более вероятно, — этих предметов при Кирилле не существовало (еще не существовало). В этом случае, их упоминание отражает некий особый интерес проповедника к этим предметам. В среде образованного клира Иерусалимской Церкви, вероятнее всего по инициативе самого Кирилла, эти предметы активно обсуждались.

Кирилл (и его советники) обращал внимание на их присутствие в текстах священных книг и нарочито напоминал о них своему окружению и паломникам, демонстрировал их важность и свое желание, мечты видеть эти вещи среди реликвий в храме. Скорее всего, за кулисами проповедей Кирилла происходили

---

57 Cyril. Cat. XIII.12.

58 Ibid. XIII.18, 39.

59 Ibid. X.19, 38; Egeria (36). P. 86–87.

60 Cyril. Cat. XIII.38.

61 Ibid. Паломники IV–VII вв. несколько раз упоминают о доме Кайафы, который, как считали тогда, находился у восточного склона Сионской горы.

62 Ibid. XVII.24.

63 Ibid. XII 28.

64 Ibid. X.7, XII.16. Кирилл — первый автор, который уверенно определяет гору Фавор как место Преображения.

65 Ibid. XVII.27.

66 Ibid. XVII.27, XVIII.17.

67 Ibid. XVII.27.

настойчивые поиски этих вещей, и время от времени какие-то из них удавалось «открыть». Разумеется, в каждом отдельном случае ситуация могла быть разной, что дополнительно усложняет наши рассуждения. Возможно, некоторые из этих вещей действительно уже были в иерусалимской базилике, а о некоторых Кирилл лишь теоретически размышлял.

Таким образом, говоря о различных предметах из Библии, Кирилл смешивает те, что являлись объектами внимания паломников, и те, которыми сам Кирилл заинтересовался впервые и которые еще только предстояло разыскивать. Иными словами, массив упомянутых Кириллом, но еще не найденных и не почитавшихся в его время предметов и объектов, представляет собой не что иное, как его программу исследований сакральной археологии Святой земли.

* * *

Упоминания об отсутствующих предметах у Кирилла не однородны. Некоторые из них епископ лишь называл, но о других распространялся несколько более пространно, что позволяет нам реконструировать еще ряд деталей логики формирования его интереса к ним.

Значительная часть этих предметов указана лишь прикровенно, намеком. Так, Кирилл не упоминает прямо о гвоздях, которыми прибивали Спасителя к Кресту, но, перечисляя свидетельства веры, дважды указывает на то, что апостолы видели следы от гвоздей на руках воскресшего Иисуса, которые сами по себе являются свидетельством веры в него[68]. Тем самым Кирилл как бы настаивает на том, что и следы на руках, и сами эти гвозди существовали и могут быть предъявлены[69].

Подобные упоминания Кирилла далеко не всегда можно связать с какой-либо позднейшей традицией реликвий, но само присутствие этих предметов в одном ряду в перечислениях Кирилла заставляет нас относиться к ним всерьез. Даже если позднее тот или иной предмет, на который указывал Кирилл, был забыт, это все равно может означать, что в середине IV в. о нем, по крайней мере, думали и, возможно, пытались искать.

Так же часто, как о гвоздях, Кирилл упоминает о разных предметах и местах, не указывая напрямик, что они почитаются христианами. Есть несколько случаев, когда он говорит о местах, которые в его время уже определенно были объектами почитания, но стиль его высказываний выглядит так же, как если бы эти вещи не были кому-либо известны, и лишь Кирилл как бы выхватил их из библейского повествования своим внимательнейшим взглядом экзегета. Таковы, например, его упоминания о гробнице Лазаря Четверодневного в Вифании, Вифлеемской пещере, соляном столпе жены Лота.

Особенно показательны в этом отношении несколько упоминаний о святынях в 10-й гомилии. В ней Кирилл обращается, в частности, к мотивам из «Книги Иисуса Навина» и упоминает о двенадцати камнях, взятых сынами Израиля из реки Иордан, а также о Рахаве, которая помогла евреям захватить Иерихон и за

[68] Ibid. XIII.39, XIV.22.

[69] Возможно, интерес Кирилла к этой детали можно было бы считать малозначительным, если бы не скорое появление реальных гвоздей среди христианских реликвий, а также предания о том, что эти гвозди были якобы обнаружены уже Еленой.

это была пощажена Иисусом Навином[70]. Кирилл не говорит о каком-либо культе, связанном с этими эпизодами. Он лишь как бы случайно выбирает из всего множества деталей ветхозаветных преданий именно эти.

Но с другой стороны, нам известно, что в IV в. и много ранее эти объекты были известны. В Иерихоне паломники видели двенадцать камней, лежавших в местечке Галгал, которые почитались как те самые, что были взяты из Иордана[71]. Там же паломникам показывали и дом Рахавы, по преданию, единственный оставшийся целым после взятия города Иисусом Навином[72]. Точно так же Кирилл может, например, рассуждать о Крещении Иисуса в Иордане, не указывая прямо, но имея в виду место Крещения, которое уже в его время было хорошо известно слушателям[73]. В конце концов Кирилл также останавливается на мысли, что и Иоанн Креститель, и сам Иордан являются свидетельствами о Спасителе, т. е. они тоже находятся в мысленном ряду доказательств истинности веры, которые ищет и предъявляет своим слушателям епископ[74].

Дальнейшая история интереса христиан к объектам, о которых писал Кирилл, будет складываться по-разному. Спустя столетие или два после Кирилла мы обнаружим, что некоторые из этих вещей окажутся реально почитаемыми и очень знаменитыми реликвиями. Их будут показывать паломникам, спасать от нашествий иноверцев, перевозить из Палестины по всему миру. Таковы св. копье, губка, чаша причастия Тайной вечери, терновый венец[75], а также гвозди Распятия[76].

В ранневизантийскую эпоху не находят продолжения идеи Кирилла об одеждах и погребальных пеленах Христа; о них нет сведений в итинерариях V–VII вв.[77] Исчезают и не получают развития также идеи о 30 серебрениках Иуды,

[70] Cyril. Cat. X.11.

[71] *Iosephus Flavius.* Antiquitates Iudaicae. V.1.4; Euseb. Onomast. 287; Burd. P. 19. Эти камни долгое время, по крайней мере, с эпохи рубежа нашей эры, почитались иудеями, а в IV в. были отобраны у них христианами.

[72] *Iosephus Flavius.* Antiquitates Iudaicae. V.1.2, 7; Burd. P. 19.

[73] Cyril. Cat. III.3–4; X.19; XII.15; Myst. III.1; Burd. P. 19.

[74] Cyril. Cat. X.19.

[75] О св. копье, губке, чаше и терновом венце как о почитаемых реликвиях в базилике Воскресения впервые упомянуто в Бревиарии 530 г.: Breviarius de Hierosolyma // Itinera Hierosolymitana / Rec. T. Tobler, A. Molinier. Osnabrück, 1966. P. 58. Паломник Антонин из Плаценции (ок. 570) писал, что чаша, сделанная из оникса, а также губка и трость находятся в базилике Воскресения, а копье и терновый венец — в Сионской базилике: *Antoninus Martyr.* Perambulatio locorum sanctorum // Ibid. P. 102, 103. Дальнейшие сведения разноречивы. По Пасхальной хронике известно, что в 614 г. комит экскувиторов Никита вывез копье и губку в Константинополь, где они были положены в соборе Св. Софии: Chronicon Paschale. P. 705. О чаше и венце в этой связи не упомянуто. Паломник Аркульф (ок. 670 г.) утверждал, что копье, губка и чаша по-прежнему находятся в базилике Воскресения; чаша вместо ониксовой стала серебряной, а губка положена в нее: Arculfi Relatio de locis sanctis // Itinera Hierosolymitana / Rec. T. Tobler, A. Molinier. Osnabrück, 1966. P. 152–153.

[76] О почитании гвоздей в Иерусалиме паломники позднеантичной эпохи не упоминают. Тем не менее уже на рубеже IV–V вв. возникли устойчивые представления о том, что часть креста и гвозди были отосланы Еленой Константину: Rufin. Hist. eccl. X.8; Socr. Schol. Hist. eccl. I.17; Sozom. Hist. eccl. II.1; Theodoret. Hist. eccl. I.18.

[77] Стоит оговориться, что в позднейшие времена реликвии, подобные этим, под названиями «риза Христова» и даже «Туринская плащаница» получили широкую известность. Их происхождение во многом остается неясным, однако нельзя исключать, что в конечном итоге,сведения о них также восходят к гомилиям Кирилла.

о костре ап. Петра и некоторых других объектах. Но все же, пожалуй, большинство предметов, указанных Кириллом, так или иначе будут позднее возникать в качестве христианских реликвий.

Подводя итог нашим наблюдениям, мы должны отметить следующее. Кирилл Иерусалимский оказывается не только свидетелем ситуации в Палестине своего времени. Несомненно, что он — организатор развития святых мест, организатор самого процесса поиска святынь. В его гомилиях просматривается особый способ чтения Библии, которым Кирилл овладел в совершенстве. Это некое «археологическое чтение» — систематизирование информации о любых значимых материальных объектах, которые в Библии упоминаются или даже хотя бы подразумеваются.

На основе этого метода Кирилл занимался постановкой задач по поиску этих предметов. Сам по себе процесс отбора этих предметов пока для нас не вполне понятен. Скажем, неясно, почему было найдено пальмовое дерево, листья которого служили при входе Господнем в Иерусалим, но, к примеру, никто не искал лодку апостолов на Галилейском море. Неясно, почему среди реликвий Святой земли оказались именно эти предметы, а не какие-то другие (богословские аргументы «значимости» именно этих предметов мы не можем принимать всерьез, поскольку они, несомненно, возникали «задним числом»). Тем не менее очевидно, что такой процесс отбора священных предметов для поиска происходил, и гомилии Кирилла являются свидетельством хода размышлений «специалистов» по сакральной археологии на эту тему.

Сакральная археология позднеантичной эпохи, как и любой другой вид интеллектуальной деятельности, развивалась путем постановки «исследовательских» проблем. Время от времени в Палестине и других местах появлялись заинтересованные лица, знатоки Библии, которые старались определить заранее, что и где нужно искать, где «планировать раскоп». Кирилл Иерусалимский был одним из таких людей, и вероятно, он был одним из наиболее важных деятелей, организовывавших этот процесс. Его гомилии особенно ценны для нас тем, что в них, пусть и отрывочно, мы видим сам ход его интеллектуальных поисков, процесс формулирования задач для благочестивых раскопок. Прочие известные нам источники этой эпохи, как кажется, таких возможностей не дают, не объясняют, как определились места поисков и как организовывались сами раскопки.

Разумеется, методы сакральной археологии были далеки от научной верификации, и результаты этих исследований с нашей точки зрения могут быть более чем спорны. Но все же, в оправдание Кирилла и его современников мы должны привести пример Генриха Шлимана, который сумел найти Трою, поскольку точно так же в совершенстве овладел подобным же «археологическим» методом чтения поэм Гомера.

Попов Илья Николаевич

Кандидат исторических наук
Ведущий научный редактор
Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1
105120 Москва

Электронная почта: ill.popov@mail.ru

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Iliya Popov

CYRIL OF JERUSALEM AND DEVELOPMENT OF SACRAL ARCHAEOLOGY IN THE HOLY LAND IN THE MIDDLE OF THE 4th CENTURY

Abstract: In the middle of the 4th century, bishop Cyril delivers a series of homilies in the Jerusalem Martyrium basilica. In these homilies, apart from some general themes of catechization and theology, Cyril draws attention to the large amount of material things and objects, which, according to him, provide some evidence of genuineness of the Christian faith. The objects, to which he refers, constitute a special group, which we can be designated as a kind of *itinerarium*, analogous to several other known *itineraria* to the Holy Land. Modern research payed little attention to this issue up to the present day. Our analysis of this *itinerarium* indicates that Cyril, probably, can be called one of the most important organizers of sacral archaeology in Palestine. He carefully studied the Bible especially with the aim to detect all kinds of material objects important for the religious tradition and to determine possibilities to uncover them. Cyril's activity significantly influenced the subsequent development of the veneration of the sacred places and relics in Palestine.

Keywords: Jerusalem, Holy Land, Holy Sepulcher, Palestine, Cyril of Jerusalem, relics, itinerary, pilgrimage, sacred archaeology.

Literature Cited

Beliaev, L.A., Tkachenko, A.A., Popov, I.N., Tarkhanova, S.V., Panchenko, K.A., Masiel' Sanches, L.K., and Kazarian, A.Iu. "Ierusalim." In *Pravoslavnaia Entsiklopediia.* Vol. 21. Moscow 2009. P. 397–445.

Braun, P. *Kul't sviatykh: Ego stanovlenie i rol' v latinskom khristianstve.* Moscow 2004.

Button-Ashkelony, B. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity.* Los Angeles, Berkeley, London 2005.

Drijvers, J.W. *Cyril of Jerusalem: Bishop and City.* Leiden 2004.

Erskine, A. *Troy between Greece and Rome.* Oxford, New York 2001.

Hunt, E.D. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460*. Oxford 1984.

Klein, L.S. *Istoriia arkheologicheskoi mysli*. Vol. 1. Saint Petersburg 2011.

Limor, O., and Stroumsa, G.G., eds. *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*. Turnhout 2006.

Maraval, P. *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: Histoire et géographie des origines à la conquête arabe.* Paris 1985.

O'Connor, D. Abydos. London 2009.

Ovadiah, A. *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*. Bonn 1970.

Popov, I.N. "Ierusalimskaia Pravoslavnaia Tserkov'." In *Pravoslavnaia Entsiklopediia.* Vol. 21. Moscow 2009. P. 450–466.

Rose, B.C. "Architecture and Ritual in Ilion, Athens and Rome." In *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium.* Ewscoat, B.D., and Ousterhout, R.G., eds. Cambridge 2012. P. 152–174.

Zheltov, M., Lukashevich, A.A., Shevchenko, E.V., and Zaigraikina, S.P. "Kirill Ierusalimskii." In *Pravoslavnaia Entsiklopediia*. Vol. 34. Moscow 2014. P. 299–318.

Iliya Popov

PhD, Editor
Church Research Centre
"The Orthodox Encyclopedia"
Nizhnyaya Syromyatnicheskaya 10A, building 1
105120 Moscow

e-mail: ill.popov@mail.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Е.И. Мирошниченко

СИНЕСИЙ КИРЕНСКИЙ И ЕГО СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ

Аннотация: В статье исследуются социальные связи Синесия Киренского на материале его писем. Используя метод анализа социальных сетей, автор классифицирует адресатов и выявляет степень их близости к Синесию; с помощью социально-антропологического метода выясняется, как функционировали социальные связи Синесия в рамках различных стратегий: покровительства, лидерства и дружбы. Автор приходит к выводу, что Синесий применял одинаковые социальные паттерны как в светской, так и в церковной среде. Проведенное исследование позволяет констатировать достаточную высокую степень социального влияния провинциального куриального мира, ярким представителем которого является Синесий.

Ключевые слова: Синесий Киренский, ранневизантийская эпистолография, социальные связи, куриалы, христианство.

Методологический аспект исследования

Социальные связи такой неординарной личности, как Синесий Киренский, представляют особый интерес для исследователя. Дело, конечно, заключается не только и не столько в том, что Синесий в своих трудах отражает специфику переходного от Античности к Средневековью периода. Подобных авторов можно назвать немало[1]. Случай Синесия уникален благодаря той социальной картине, которую представляет его знаменитое собрание писем. Письма Синесия анализировались с самых разных позиций и точек зрения[2], но мало кто обращал внимание на потенциал этого собрания в качестве источника по социальной истории

[1] См., напр.: *Gillett A.* Communication in Late Antiquity: Use and Reuse // Oxford Handbook of Late Antiquity / Ed. by S.F. Johnson. Oxford, 2012. P. 828–829.

[2] *Seeck O.* Studien zu Synesius // Philologus. 1894. Bd. 52. S. 446–487; *Fritz W.* Die Briefe des Bischofs Synesios von Kyrene: Ein Beitrag zur Geschichte des Atticismus im IV. und V. Jahrhundert. Leipzig, 1898; *Simeon P.X.* Untersuchungen zu den Briefen des Bischofs Synesios von Kyrene. Paderborn, 1933; *Hermelin I.* Zu den Briefen des Bischofs Synesios. Diss. Uppsala, 1934; *Левченко М.В.* Пентаполь по письмам Синезия // ВВ. 1956. Т. 9. С. 3–44; *Runia D.T.* Studies in the Letters of Synesius. Melbourne, 1976; *Roques D.* Études sur la Correspondance de Synésios de Cyrène. Bruxelles, 1989; *Hose M.* Synesios und seine Briefe. Versuch einer Analyse eines literarischen Entwurfs // Würzburger Jahrbucher für die Altertumswissenschaft. 2003. Bd. 27. S. 125–141; *Harich-Schwarzbauer H.* Zum Werkcharakter der Briefe des Synesios von Kyrene // Synesios von Kyrene. Politik — Literatur — Philosophie / Hrsg. von H. Seng, L.M. Hoffmann. Turnhout, 2013. S. 96–109.

и социальным связям в Восточной Римской империи IV–V вв. Такое невнимание, как нам кажется, объясняется тем, что до недавнего времени отсутствовали специальные методы, позволявшие изучать и анализировать эпистолографию в данном ключе. Однако после того, как А.М. Шор эффективно применил метод анализа социальных связей в работе с письмами Феодорита Кирского[3], путь для исследования писем Синесия в том же ракурсе оказался открыт.

Указанный метод заключается в составлении на основе имеющихся источников (в нашем случае это собрание писем) специальных карт социальных связей исследуемого субъекта. Они характеризуют как степень близости корреспондентов к субъекту, так и степень близости корреспондентов друг к другу. Конечно, в применении к историческим исследованиям метод анализа социальных сетей оказывается не столь надежным, как может показаться на первый взгляд. Дело в том, что он в определяющей степени зависит от количества информации, которую мы можем добыть из источников (что, впрочем, является ограничителем для любого метода, применяемого в исторической науке). Кроме того, по умолчанию наши данные (особенно для древней и средневековой истории) всегда будут отличаться неполнотой. Так, дошедший до нас эпистолярный сборник Синесия Киренского состоит из 156 писем, адресованных, по крайней мере, 36 персонам; но, во-первых, едва ли эти 36 лиц исчерпывают весь круг социальной коммуникации нашего героя; а во-вторых, у нас нет ни одного письма, написанного кем-либо из них, и поэтому мы можем восстанавливать социальные мосты между адресатами только на основании той информации, которую мы находим в упомянутых 156 письмах Синесия. Таким образом, любые статистико-математические результаты, которые могут быть получены из анализа имеющегося в наличии эпистолярного материала, будут неизбежно носить условный характер. Они будут передавать лишь общие черты социальных взаимодействий автора, но не смогут дать нам полной картины этих взаимодействий[4]. Впрочем, в данной статье мы не преследуем цели математизировать социальные связи нашего героя. Для нас достаточно будет указать на их особенности, выявить различные круги общения Синесия, а также степень его близости к тем или иным личностям. Анализ социальных связей не является самоцелью: мы используем его для того, чтобы определить степень политического и общественного влияния провинциальных куриалов (одним из которых был Синесий) в ранневизантийскую эпоху.

Указанный метод мы дополняем социально-антропологическим методом, рассматривая социальное поведение Синесия в контексте таких стратегий поведения, как покровительство, лидерство и дружба. Естественно, эти категории являются конструктом, но таким конструктом, который отражает реальные социально-исторические явления указанного периода. Так, *покровительство* (*патронаж*) представляло собой специфическую систему поруки в позднеантичном куриальном мире, когда имеющий власть протежировал того, кто ее не имел или имел в гораздо меньшем объеме. Представители провинциальной

---

[3] *Shore A.M.* Theodoret's people: Social networks and religious conflict in late Roman Syria. Berkeley, 2011. P. 10: «Network theory pictures society as a web of relationships which can be categorized, mapped, and modeled. <…> If individuals connect by performing certain words and gestures, than a meaningful network can be identified by tracing exchanges of a shared set of these cues».

[4] *De Nooy W.* Fields and networks: Correspondence analysis and social network analysis in the framework of Field Theory // Poetics. 2003. Vol. 31/5–6. P. 305–327.

родовой аристократии таким образом продвигали друг друга по карьерной лестнице, используя при этом весьма популярный тип писем — рекомендательный (в письмах Синесия он занимает особое место, часто недооцениваемое: 27 писем из 156 носят рекомендательный характер). Подобного рода явление, однако, имеет мало общего с древнеримским патронатом и отражает историческую ситуацию, сложившуюся ко времени становления Восточной Римской империи. *Лидерство* подразумевает особую социальную роль, которую играет субъект в отношении определенных социальных групп. Так, например, Синесий оказывается лидером местных куриалов в 399 г.[5], когда его избирают главой посольства в Константинополь. Роль лидера играет Синесий и в то время, когда он организует защиту Пентаполя от варваров в 405–410 гг. или избирается епископом Птолемаиды в 411 г. Лидерство предполагает как права, так и обязанности, но прежде всего это стратегия социального поведения, когда лидер организует тех, кто самостоятельно организоваться не может или не хочет. Что касается *дружбы*, то она подразумевает не столько аристотелевское «единство двух» (хотя и это тоже: в плане идейном), сколько специфическое социальное поведение субъекта по отношению к особенно близким людям[6]. Эта специфика выражается в постоянной заботе и помощи, а также в манере общения, более интимной, чем в случае с обычными адресатами. Степень близости в корреспонденции может быть на формальном уровне зафиксирована использованными формами обращений[7]. Следует отметить, что письма Синесия также демонстрируют определенную социальную и идейную динамику его жизни: по мере сближения автора с христианством меняется социальный состав его корреспондентов. Подобного динамизма мы не найдем в других эпистолярных сборниках того времени: они либо уже христианские (Василий Великий, Григорий Назианзин), либо чисто языческие (Либаний, Юлиан). Таким образом, письма Синесия представляют собой уникальный исторический источник по социальной истории ранней Византии.

Картографирование социальных связей Синесия говорит нам о наличии четырех ключевых узлов, вокруг которых формировалась его социальная и культурная коммуникация (рис. 1). Первым и, по всей видимости, исходным для Синесия центром была Александрия, в которой он получил философское и научное образование в школе Гипатии. Роль этой значимой в жизни Синесия женщины является ключевой в Александрийской школе. Именно вокруг Гипатии оформляются связи между адресатами, входящими в эту группу (Геркулиан, Олимпий, Исихий). Вторым центром был Константинополь, в котором Синесий оказался с ответственной миссией как посланец своего родного города в 399–402 гг. В Константинополе у него завязался ряд более или менее значимых знакомств. Самыми важными из новых друзей Синесия были две фигуры, вокруг которых и образуется второй центр: политик Аврелиан и ритор Троил. Эти два человека служат социальной и политической опорой для Синесия во время его пребывания

[5] В своей работе мы следуем хронологии, предложенной Д. Роке: *Roques D.* Introduction // Synésios de Cyrène. Correspondance. T. II: Lettres I–LXIII / Texte établi par A. Garzya, traduit et commenté par D. Roques. P., 2000. P. XIX–XXVII.

[6] См. подробнее: *Luchner K.* Freundschaft und Freundschaftsbrief bei Synesios // Synesios von Kyrene: Polis, Freundschaft, Jenseitsstrafen. Tübingen, 2010. S. 89–118.

[7] См.: *Мирошниченко Е.И.* Формы обращения в «Письмах» Синесия Киренского // XVIII Международная конференция студентов-филологов СПбГУ: Тезисы докладов. СПб., 2015. С. 200–201.

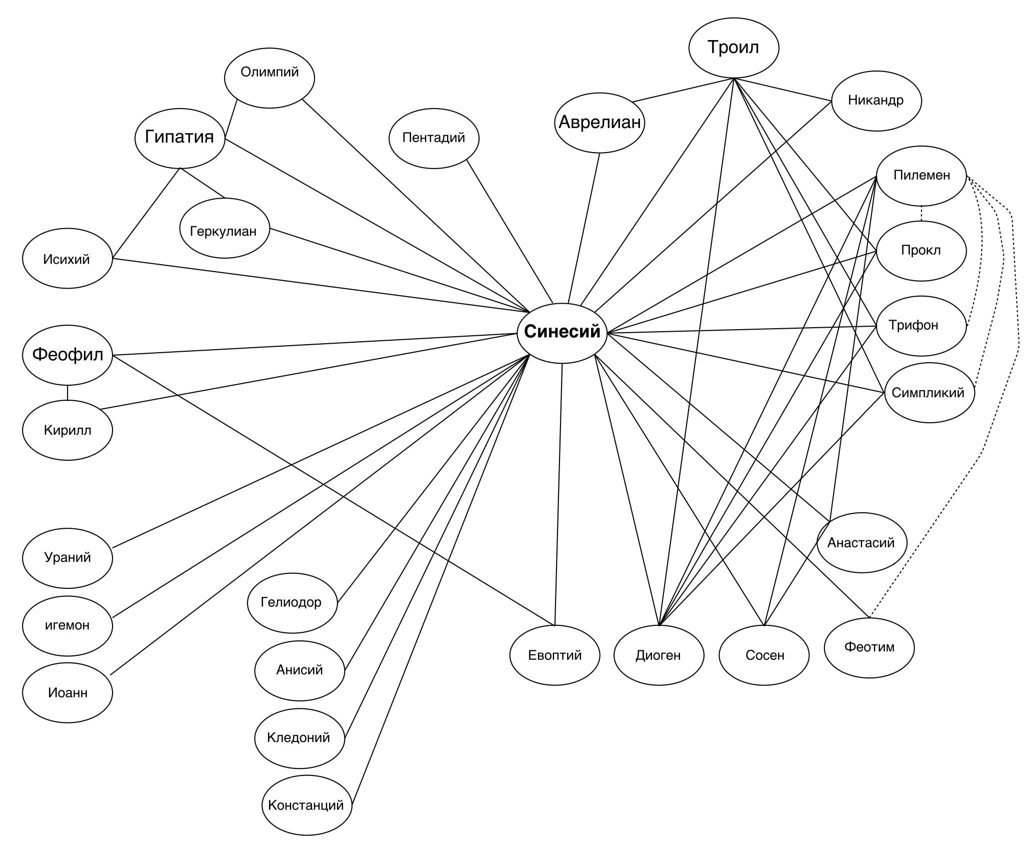


Рис. 1. Карта социальных связей Синесия

в столице Восточной Римской империи, они же помогают ему, когда он возвращается к себе на родину. Кирена является третьим центром. При этом речь идет не только о друзьях и родственниках, проживающих там, но и о достаточно большом и разнообразном контингенте людей, так или иначе связанных с Синесием и проживающих по всему Пентаполю. В Кирене Синесий владел домом, а за городом — обширным имением. В одном из прибрежных городов (Фикунте), по всей видимости, долгое время проживал родной брат Синесия Евоптий, к которому обращено более четверти всех писем. За родственников и друзей, проживающих в городах Пентаполя, Синесий не упускал случая ходатайствовать в самых различных ситуациях. С гражданскими правителями Пентаполя, с местными епископами и церковными деятелями он контактировал «по долгу службы», особенно активно в 412–413 гг., когда он стал митрополитом Птолемаидским. Можно выделить также четвертый социальный узел, который сформировался в Александрии, но кардинальным образом отличался от александрийского узла вокруг Гипатии, поскольку относился к церковному сообществу, концентрировавшемуся вокруг патриарха Феофила. Итак, рассмотрим все указанные социальные связи Синесия в контексте осуществления им таких социальных стратегий, как дружба, лидерство и покровительство.

Александрия

Самые ранние письма из собрания относятся, по всей видимости, к 398–399 гг. и адресованы Геркулиану, ближайшему другу и соученику Синесия по Александрийской философской школе. В этой школе Синесий учился предположительно в 395–397 гг. и приобрел там немало друзей. Впрочем, по письмам мы можем говорить только о трех наиболее близких друзьях: Геркулиане, Олимпии и Гипатии. Письма к Геркулиану стоят особняком, поскольку в общем неупорядоченном собрании они соединены вместе (всего 10 писем, под номерами 137–146). Они также отличаются по своему содержанию: в них доминируют темы дружбы и философии. В этих письмах автор еще полон вдохновения от недавнего пребывания в эпицентре интеллектуальной жизни эпохи Поздней Античности. Письма к Геркулиану отличаются изяществом, литературностью и глубиной мысли. Они наполнены цитатами из античных авторов и пестрят сентенциями, особенно касательно дружбы (что соответствовало царившему тогда в литературных кругах эпистолярному этикету)[8]. Любопытное свидетельство о патронаже содержится в письмах 146 и 144. В первом из них мы узнаём, что Геркулиан отправил комиту Пентаполя рекомендательное письмо за Синесия (видимо, стремясь выхлопотать какую-то должность своему другу[9]). На этот жест покровительства Синесий, однако, отвечает упреком:

> Ты забыл, что я постигаю умение философствовать и придаю малую цену всему, что не оказывается относящимся к философии. Итак, благодаря Богу, я ни в чем не нуждаюсь, ибо ни я никому не причиняю несправедливости, ни со мной ничего несправедливого не происходит (Ep. 146.28–31)[10].

Возможно, в таком резком и в то же время ироничном отказе содержится нежелание смешивать стратегию дружбы со стратегией покровительства в общении с таким близким человеком, как Геркулиан. Между тем в том же году Синесий пишет ему новое письмо (Ep. 144), в котором его праведный гнев, как видно, поутих, и разум взял верх: Синесий пишет, что хотя раньше он и отказывался от рекомендаций (ради философии), теперь изменил свое решение ради того, чтобы иметь возможность помогать своим друзьям, и готов воспользоваться предложением. Конечно, в данном случае ярко проявилась натура Синесия, мечущегося между двух решений, желающего посвятить свою жизнь философии, но вдруг бросающегося в гущу политической деятельности ради друзей. Сходное поведение мы видим впоследствии и в колебаниях Синесия касательно принятия епископского сана. В то же время эти два письма дают нам любопытную информацию о социальных связях и круговой поруке, существовавших в аристократической среде, к которой принадлежали Синесий и Геркулиан[11]. Синесий как представитель своего куриального мира вынужден отказываться от ученого

[8] См. подробнее о дружеских письмах: *Karlsson G.* Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Uppsala, 1959. P. 34–78.

[9] Б.А. Рус, впрочем, считает, что речь идет о посольстве в Константинополь: *Roos B.A.* Synesius of Cyrene. A Study in His Personality. Lund, 1991. P. 55.

[10] Здесь и далее письма Синесия цитируются по критическому изданию: *Synésios de Cyrène.* Correspondance. T. II: Lettres I–LXIII. T. III: Lettres LXIV–CLVI.

[11] *Левченко М.В.* Пентаполь по письмам Синезия… С. 10.

досуга ради помощи друзьям. Если за него ходатайствуют, помогая ему продвигаться во власти, то и он берет на себя ответственность ходатайствовать за своих друзей. В этом заключается стратегия покровительства.

Оживленная переписка между Синесием, вернувшимся после учебы в Кирену, и Геркулианом, оставшимся в Александрии, поддерживается лишь два года, а затем Синесий вынужден покинуть Кирену и отправиться послом в Константинополь, где ему суждено было прожить три года (с 399 по начало 402 г.), обзавестись новыми социальными связями, друзьями и, возможно, новыми религиозными убеждениями[12]. Загадкой остается, почему после возвращения из столицы в 402 г. Синесий так и не возобновил переписку со своим старым другом[13]. С другим своим соучеником по Александрийской школе, Олимпием, он, напротив, продолжал переписываться вплоть до своего исчезновения с исторической арены в 413 г. (письма к Олимпию датируются 399–413 гг.). Ранние письма отправлены Олимпию в Александрию, где он, возможно, продолжал обучение, затем место получателя меняется: по всей видимости, новая должность Олимпия велит ему отправиться в Сирию. Помимо привычных тем дружбы и философии, мы также встречаем в письмах к Олимпию описание Пентаполя, весьма любопытное и очень ценное с исторической точки зрения (письмо 148)[14]. Олимпий входит в круг самых ближайших друзей Синесия, а в смутные для Синесия 410–411 гг. он даже являлся его лучшим другом, с которым тот делился самыми сокровенными мыслями. Так, например, о своих сомнениях по поводу епископства он сообщает только своему брату и Олимпию. В 96-м письме Синесий пишет:

> Призываю Бога в свидетели, Бога, Которого чтит как философия, так и дружба: я предпочел бы много раз умереть, чем быть священником. <…> Как поделился бы я с тобой, о любезнейший глава, всеми радостями, случившимися со мной, так делюсь сейчас теми скорбями, которые выпали на мою долю. Чтобы, постигнув эти тяготы, ты рассмотрел, если сможешь, дело в отношении моей природы и высказал бы свое суждение о том, каким образом мне следует поступать (Ep. 96.1–3, 7–12).

По форме это совещательное письмо, но уровень скорби, которой делится автор с адресатом, говорит нам о том, что по смыслу перед нами дружественное письмо. Несмотря на риторичность и скромные периоды, мы чувствуем, какая горечь владела Синесием при написании этих строк. Это уже не юношеское ломание, которое мы встречаем в письмах к Геркулиану. Здесь перед нами мучительно переживающий за свою честь и за философский путь человек. О серьезности письма говорят дальнейшие строки:

> А теперь вот уже седьмой месяц я пребываю в этом кошмаре… (Ep. 96.13–14).

Далее Синесий описывает весьма важную с точки зрения социальной истории ситуацию, связанную с необходимостью принять епископство:

> Если возможно будет сочетать его (епископство — *Е.М.*) с философией, я возьмусь за него; а если окажется, что оно несовместимо с моим образом жизни и системой

[12] А. Кэмерон и Дж. Лонг весьма обоснованно утверждают, что уже в Константинополе Синесий мог стать христианином и даже принять крещение: *Cameron A., Long J.* Barbarians and Politics at the Court of Arcadius. Berkeley, 1993. P. 28–34.

[13] Д. Роке датирует 140-е письмо 403 г., но эта датировка сильно зависит от его гипотезы, согласно которой Синесий уехал из Константинополя сразу после землетрясения 402 г., а эта гипотеза сама нуждается в подтверждении: *Roques D.* Études… P. 87.

[14] *Roques D.* Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire. P., 1987. P. 387–431.

взглядов, то что иное остается мне, если не отправиться морем в славную Грецию? Ибо если я откажусь от священства, то потеряю и отечество, став человеком в высшей степени презренным и проклятым, окажусь в толпе, распаленной ненавистью (Ep. 96.17–23).

Здесь перед нами страх оказаться изгоем. Мы видим, что несмотря на то что Синесия выбирает народ, сам он едва ли имеет выбор: он должен согласиться, иначе общественное мнение о нем поменяется, и он лишится всех тех преимуществ, которые с таким трудом приобрел, в частности упадет его авторитет как лидера. Лидерство, таким образом, требовало соответствующих решений. Олимпий, друг юности, оказался единственным среди корреспондентов Синесия, с кем он мог поделиться такими личными переживаниями.

Известно также, что в Александрии с Синесием учился некий Исихий, который затем оказался в Константинополе и сделал себе карьеру. К нему Синесий пишет в тяжелый для него 412 г. с просьбой освободить своего брата от общественных литургий (письмо 93). О других соучениках Синесия нам ничего не известно. Зато сравнительно много мы знаем о его наставнице Гипатии, которой посвящено в собрании 7 писем (три из них датируются 404–405 гг., а остальные четыре — 413 г.). Отношение Синесия к Гипатии совершенно особое. В 16-м письме он называет ее «мать, сестра и учитель, а кроме всего того, благодетельная и во всех отношениях честнейшая, как по делам, так и по имени» (Ep. 16.2–4). Такая форма обращения является самой пространной во всём собрании писем Синесия и свидетельствует о том громадном почтении, с которым он относился к Гипатии. Три письма к ней (Epp. 10, 16 и 81) носят личный характер, они наполнены жалобами на отсутствие писем и перечислением собственных бедствий. Например, в 10-м письме он замечает: «Я лишен и детей, и друзей, и всеобщей благосклонности» (Ep. 10.10–15). Такого рода интимные подробности в письмах не принято было фиксировать, ведь письмо в рамках эпистолярного жанра призвано развлекать и носить характер непринужденной беседы[15], поэтому в данном случае мы можем говорить о том, что Гипатия входила в круг ближайших к Синесию друзей. В 81-м письме, наряду с жалобами на отсутствие писем от Гипатии, Синесий ходатайствует за своих родственников Никея и Филолая, чтобы им вернули отобранное у них имение (Ep. 81.17–21). В связи с этим Синесий вспоминает былые времена, когда он защищал несправедливо обиженных и много помогал своим друзьям, составляя для них рекомендательные письма:

Было время, когда и я был полезен друзьям, и ты называла меня благом для ближнего, ведь я расточал на других милость от имеющих большую власть, которые были для меня словно руки. Ныне же я остаюсь всеми покинутый. (Ep. 81.10–14).

В данном случае перед нами выражена суть того, что мы называем патронажем. Синесий использовал свое влияние и власть, чтобы ходатайствовать за своих друзей. Иногда это заканчивалось печально для него: некоторые друзья, достигнув определенных высот на карьерной лестнице, как это часто случается, забывали о своем покровителе. Так, например, Анастасий, о котором Синесий ходатайствует перед своим константинопольским другом Пилеменом (письмо 100),

[15] Для обозначения этого явления Г. Карлссоном было введено специальное понятие — *déconcrétisation*. Одной из причин деконкретизации в письмах Карлссон считал страх перед описанием фактов личной жизни и собственного мнения в среде интеллектуалов: *Karlsson G.* Idéologie et cérémonial… P. 14.

добившись успеха, забывает о Синесии и перестает оказывать ему необходимую поддержку (Письмо 48). При этом горечь от такого предательства настолько действует на Синесия, что в одном из писем (письмо 79) он даже сообщает Анастасию о своем желании покончить с собой (что само по себе представляет редчайший случай в позднеантичной эпистолографии). То же чувство беспросветного отчаяния мы встречаем в, по всей видимости, последнем его письме к Гипатии:

> Прикованный к постели, я надиктовываю письмо. <…> Слабость душевная стала причиной слабости телесной: понемногу меня иссушает память об ушедших детях. До тех пор мог Синесий жить, пока не испытал он жизненные невзгоды. Как будто сдерживавшиеся потоки разом излились, и утратил я сладость жизни. О, если бы прекратились либо жизнь моя, либо воспоминания о могиле сыновей! (Ep. 16.1–10).

Очевидно, что такого рода письма Синесий мог написать только очень близкому другу. Между тем во всех письмах личного характера к Гипатии он жалуется на отсутствие писем от нее (и, вероятно, в последние годы жизни после принятия епископства он так и не получил от нее ни одного письма). Почему же Гипатия ему не отвечала? В 10-м письме Синесий пишет:

> Прежде я упрекнул бы тебя за то, что не удостаиваюсь писем, а теперь вижу, что вы все мной пренебрегаете, и не потому, что я делаю что-то несправедливое, а потому что претерпеваю такое множество несчастий, какое только человек способен претерпеть (**ἀτυχῶ** δὲ **πολλὰ** καὶ ὅσα ἄνθρωπος **ἀτυχῆσαι** δύναται). (Ep. 10.4–6).

Как понимать это «πολλά», которым Синесий описывает свои несчастья? Не есть ли это указание на качество, а не на количество? В 41-м письме Синесий, вспоминая о тех горестных раздумьях, которые его одолевали, когда он стоял перед выбором, принимать епископский сан или нет, пишет:

> Бог не обойдет заботой освященного философа, говорят [старцы]. Но я, поскольку нелегко поддаюсь бахвальству и не имею о себе блестящего мнения, признал это несчастьем (τὴν **ἀτυχίαν** ᾐτιασάμην) (Ep. 41.145–149).

Ключевым здесь является слово «несчастье», под которым подразумевается избрание Синесия в епископы. Не об этом ли говорит Синесий и в письме к Гипатии? Не считает ли он избрание себя в христианские епископы причиной того, что Гипатия и александрийские товарищи перестали вести с ним переписку? Темная на первый взгляд фраза из 10-го письма становится более ясной и осмысленной, если мы предположим, что она означала: вы перестали мне писать не потому, что забыли меня, а потому что избрание меня в епископы вам не позволяет этого делать. Очевидно, Гипатия и ее ученики принадлежали к оппозиционной по отношению к христианской церкви партии[16] и не хотели, по всей видимости, компрометировать личной перепиской такого видного церковного деятеля, каковым стал Синесий к 412 г. Возможно, что и переписка с Геркулианом прекратилась по причине сближения Синесия с христианскими кругами в Константинополе.

---

[16] Подробнее о Гипатии и ее отношениях с христианской церковью в связи с Синесием см.: *Lacombrade C.* Hypatie, Synesius de Cyrène et la Patriarcat Alexandrine // Byzantion. 2001. Vol. 71/2. P. 404–427.

Константинополь

Пребывание в Константинополе особым образом отразилось на мировоззрении и социальных контактах Синесия. В I гимне мы узнаём о том, что он активно посещал в столице православные церкви:

> Храмы все посетил я, Владыка (ἄναξ), где таинства, Тебе посвященные, и где я простирался ниц, окроплял слезами глаз своих землю в страхе за то, как бы мое путешествие не оказалось напрасным (I.440–450)[17].

Из этого некоторые исследователи делают вывод, что Синесий уже в период пребывания в Константинополе принимает христианство[18]. По остальным гимнам, письмам и произведениям, однако, это не заметно вплоть до 412 г., когда Синесий становится епископом.

В Константинополе ему пришлось долго ждать и учиться заручаться поддержкой власть имущих. Там он познакомился с некоторыми выдающимися политическими и культурными деятелями, которые стали не только его друзьями, но и могущественными покровителями. К ним он адресовал свои письма с просьбами о помощи своим собственным протеже. Самым влиятельным другом Синесия являлся, конечно, Аврелиан[19], бывший префектом претория в то время, когда Синесий приехал в Константинополь. Однако вскоре происходит изгнание Аврелиана, и к власти приходит гот Гайна. Всё это время Синесий, видимо, проводит в столице лишенным своего покровителя. К счастью для него, впрочем, вскоре в городе происходит бунт, готов изгоняют, а Аврелиан возвращается (все эти события иносказательно описаны Синесием в трактате «De Providentia»). К Аврелиану сохранилось три письма, и все они относятся к 399 г., т. е. к первому году пребывания Синесия в Константинополе. В первом письме (№ 31) Синесий изъявляет свою поддержку и преданность Аврелиану в смутное для него время, а в двух других (№№ 35 и 47) пользуется своей близостью к префекту, чтобы рекомендовать своих друзей, оказавшихся по той или иной причине в Константинополе. И Синесий, вероятно, имел полное право писать подобные письма, поскольку его знаменитая «Речь о царстве» была составлена в ключе, удобном для партии Аврелиана, а значит, оказывала ему определенную услугу[20]. Впрочем, не все исследователи согласны с тем, что Синесий был выразителем идей партии Аврелиана. Так, например, Г.Л. Курбатов считает, что на речи лежит явная печать влияния провинциальных интересов, а отношения автора с константинопольской знатью были весьма натянуты[21]. С его точки зрения, в дальнейшем многие константинопольские друзья «не очень охотно откликались на его просьбы», и что «его константинопольские связи не всегда „срабатывали“»[22]. Используя анализ социальных связей, мы можем обнаружить, что из 13 зафиксированных случаев обращения за помощью к константинопольским друзьям (письма 35, 40, 47,

---

[17] Цит. по изд.: *Synésios de Cyrène.* Hymnes / Ed. Ch. Lacombrade. P., 1978. P. 55.

[18] *Cameron A., Long J.* Barbarians and Politics… P. 29–32.

[19] О нем см.: *Jones A.H.M., Martindale J.R., Morris J.* The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. I. Cambridge, 1971. P. 128–129.

[20] *Левченко М.В.* Синезий Киренский. О царстве (Предисловие) // ВВ. 1953. Т. 6. С. 331–332.

[21] *Курбатов Г.Л.* Ранневизантийские портреты: К истории общественно-политической мысли. Л., 1991. С. 147.

[22] Там же. С. 147.

49, 73, 75, 79, 91, 102, 118, 130, 131, 150) только в двух случаях (согласно письмам 48 и 73) мы однозначно можем говорить о том, что «связи не сработали», и в обоих речь идет о жалобах на Андроника, который сам тоже имел сильных покровителей в столице. Исходя из этих данных, можно сказать, что константинопольские связи Синесия были достаточно прочными и «срабатывали» в 85% случаев. Поэтому вполне можно согласиться с М.В. Левченко в том, что Синесий был глашатаем идей партии Аврелиана, чтобы заручиться ее поддержкой в дальнейшем, наладив таким образом социальные связи в Константинополе.

Аврелиан, по всей видимости, входил в знаменитый Панэллиниум, кружок константинопольских интеллектуалов, сконцентрированный вокруг ритора Троила, о котором известно гораздо меньше, чем об Аврелиане. В 101-м письме к своему другому ближайшему константинопольскому другу, Пилемену, Синесий так описывает кружок Троила:

> Отовсюду туда прибывают люди послушать божественный голос старца (τοῦ πρεσβύτου), разбирающего древние и новые творения (Ep. 101.75–77).

Нам представляется, что этим «старцем» как раз и был Троил. Нашу гипотезу подтверждает следующее обстоятельство: в письме к Троилу (№ 123, 405 г.) Синесий называет его «отцом». Если принять, что Синесий родился в 370 г., то на момент написания письма ему было 35 лет, и в отцы ему мог годиться человек 50–60 лет, вполне подходящий под наименование «старец», тем более что старцами считали в те времена людей и более молодых — сам Синесий называет себя стариком в 412 г., будучи 42 лет (в письме к Авксентию, № 117). Троилу адресовано шесть писем. Для Синесия Троил был важен не только как друг и интеллектуал, но и как советник знаменитого Анфимия. Письма к Троилу были написаны с 405 по 411 г. и, помимо обычных похвальных дружеских писем, включают два ходатайственных письма за ближайших родственников: Мартирия (№ 91) и Диогена (№ 118). В последнем случае Синесий прямо просит Троила замолвить за Диогена слово перед Анфимием. Здесь перед нами типичный случай протежирования высшими более низших благодаря социальным связям. В кружок Троила входили также Никандр[23], Прокл, полководец Симпликий и позднее, как представляется, не без рекомендаций Синесия, лучший друг последнего в Константинополе (как он сам об этом выразился в 129-м письме) Пилемен. С Пилеменом Синесий сошелся, вероятно, во время своего трехлетнего пребывания в Константинополе. Как и Синесий, Пилемен не был коренным константинопольцем, а попал в столицу, по всей видимости, из провинции. Вместе с тем Пилемен был аристократом и не лишен вкуса к философским занятиям, что весьма сблизило его с Синесием. Действительно, письма к Пилемену чрезвычайно живые, они наполнены дружеским чувством, искренни. В 134-м письме (406 г.) Синесий рекомендует Пилемену сойтись с Проклом, Трифоном и Симпликием, которые, по-видимому, друг с другом были уже знакомы по кружку Троила. Здесь мы видим то, что можно было бы назвать *управляемой транзитивностью*. Синесий намеренно знакомит своих друзей между собой, делая так, что каждый его адресат становится связан социальными обязательствами с другим адресатом. Таким образом, социальная плотность данного сообщества значительно возрастает, перед нами возникает соци-

[23] Никандр — некий знатный интеллектуал при дворе, к которому обращены письма №№ 1 и 75, причем последнее — ходатайственное за мужа сестры.

альная ячейка в Константинополе, которая объединена уже не только вокруг Троила, но и вокруг Синесия, жителя Кирены. Прокл, Трифон и Симпликий известны нам по другим письмам Синесия. К Проклу сохранилось одно письмо (№ 70), отправленное в 413 г., и трудно сказать, тот ли это Прокл, о котором пишет Синесий в письме № 134. Трифон был префектом претория в Пентаполе, и единственное обращенное к нему письмо Синесия (№ 119), датируемое 406 г., было написано, когда адресат уже покинул данный высокий пост и вернулся в Константинополь. В этом письме Синесий хвалит управленческие способности Трифона и рекомендует ему своего двоюродного брата Диогена (за которого он в том же году ходатайствовал перед Троилом (№ 118), Пилеменом (№ 131), Симпликием и Проклом (письма не дошли, но упомянуты в письме 134 к Пилемену)).

Симпликий был magister militum, т. е. весьма влиятельным человеком в империи. К нему обращены три письма: два в 405 г. (№№ 24 и 130) и одно в 412 г. (№ 28). В одном из писем за 405 г. (№ 130) Синесий жалуется на некоего Киреакия, который несправедливыми поборами развязал в Пентаполе гражданскую войну.

Вообще, Синесий активно пишет рекомендательные письма своим могущественным константинопольским друзьям. Так, он рекомендует Пилемену, Троилу, Трифону, Симпликию и Проклу в письмах за 405–406 гг., по крайней мере, пятерых своих родственников и друзей из Кирены и Пентаполя в целом: Анастасия (в 100-м письме Пилемену как друга), Феотима (знаменитого поэта), Исихия (соученика по Александрии), Диогена (своего двоюродного брата) и Сосена (в 40-м письме Анастасию, достигшему уже определенного статуса в Константинополе, и в 102-м письме Пилемену).

Подобную схему патронажа Синесий потом будет применять и на своей родине. Так, в 407 г. он будет ходатайствовать за Аммония, прибывшего из Константинополя с важной миссией раздать золото солдатам, защищавшим Пентаполь от варваров. До нас дошло четыре ходатайственных письма за этого Аммония (№ 18, брату Евоптию; № 19, Героду и Мартирию; № 20, Диогену и № 21, некому игемону, возможно, правителю Пентаполя, каковым в 407 г. мог быть Гелиодор или кто-то иной из полководцев). Более того, эту же схему, как мы увидим далее, Синесий применяет и в церковном сообществе. Таким образом, Константинополь был фактически школой патронажа для нашего героя.

Кирена и Пентаполь

В 402 г. Синесий возвращается в родные края. К этому времени у него складывается уже достаточно широкий круг знакомств как в Александрии, так и в Константинополе. Из Кирены, по всей видимости, происходили многочисленные родственники Синесия. Из-за недостатка информации мы плохо представляем себе его родословную, но приблизительно знаем о его семье. У Синесия был младший брат по имени Евоптий, к которому обращено 41 письмо из 156, и две или три сестры, одну из которых (Стратонику) мы знаем по имени, поскольку ее упоминает Синесий в одном из своих стихотворений, которое он цитирует в письме 75 к Никандру в качестве предисловия к ходатайству за ее мужа Феодосия перед самим Анфимием):

Образ златой то ли Киприды, то ли Стратоники (Ep. 75.3).

Нам также известно, что у Синесия был племянник по имени Диоскор (сын Евоптия) (Ep. 5.304), который воспитывался в его доме в Кирене (Ep. 55.5, 111), и племянница (вероятно, дочь одной из упомянутых сестер) (Ep. 145.5). У самого Синесия было три сына, которые умерли в раннем возрасте, в том числе два близнеца (Ep. 55.10). Ни их имена (кроме имени старшего Исихия — Ep. 55.10), ни имя жены Синесия до нас не дошли. Известно также, что у Синесия был двоюродный брат Диоген (за которого, как мы уже упоминали, он многократно ходатайствовал перед своими константинопольскими друзьями) и дядя Александр, отец Диогена (Ep. 150.4). Кроме того, в какой-то степени родства к Синесию находился Герод, один из адресатов письма 19.

В Пентаполе вокруг Синесия формируются три круга, отличающиеся друг от друга степенью близости корреспондентов к автору: круг родственников, круг друзей и земляков и круг правителей и полководцев.

Круг родственников представляет собой обычно наиболее плотную сеть, отличающуюся повышенным уровнем транзитивности, поскольку, как правило, в древних культурах родственники стремились поддерживать постоянное общение. В письме к брату Синесий не только обращается с рекомендациями и похвалами в стиле дружественных писем, в полном соответствии с учебниками по эпистолярному этикету того времени[24], но и с искренними жалобами или упреками, делится чувствами и переживаниями. Самые едкие и остроумные письма (№№ 5 и 136) написаны брату. Брат также был посредником между Синесием и патриархом Феофилом в сложном вопросе избрания Синесия епископом Птолемаиды (см. 105-е письмо).

Второй после родственников круг составляли друзья и земляки Синесия, о которых нам не так много известно. По именам мы знаем только друга детства Авксентия (письма 60 и 117) и, возможно, Урания и Исихия (последний учился с Синесием в Александрии, а потом сделал карьеру в Константинополе, возможно, не без помощи Синесия).

Наконец, третий круг представлен в письмах Синесия светскими правителями Пентаполя и полководцами, к которым обращено несколько писем, в основном рекомендательного характера. Правителями Пентаполя с 404 по 413 г. были Гелиодор, Анисий, Кледоний и Констанций. Кроме того, сохранилось одно письмо к полководцу Уранию, одно к игемону, не названному по имени, и к враждебному Синесию политику Иоанну.

Таким образом, в Пентаполе у Синесия был весьма обширный круг знакомств. Он поддерживал связь не только с родственниками и друзьями, но и с местными политическими и военными деятелями. Последнее было особенно актуально для Синесия в связи с обострившимся противостоянием с варварами. Синесий активно участвовал в обороне Пентаполя от внешних врагов и даже возглавлял защиту Кирены. То, что Синесий мужественно и эффективно оборонял в течение пяти лет земли Пентаполя, обернулось тем, что народ Птолемаиды избрал его своим епископом.

[24] *Pseudo-Demetrius.* Τύποι Ἐπιστολικοί // Ancient Epistolary theorists / Greek text ed. and transl. into English by A.J. Malherbe. Atlanta, 1988. P. 30–41.

Патриарх Феофил

В качестве епископа Синесий по необходимости должен был вести переписку с духовными лицами. Большинство из них относятся к Ливийской церкви, но центром этого круга общения, несомненно, следует назвать патриарха Феофила. Знакомство с ним относится, по всей видимости, ко времени пребывания Синесия в Константинополе. Мы знаем, что спустя несколько лет, в 404 г., именно Феофил избрал Синесию жену и благословил его брак. Нам также известно, что ряд адресатов перестает отвечать Синесию на его письма (особенно после принятия им епископского сана), что, возможно, было вызвано в том числе сменой круга общения. Надо учитывать, что позднеантичное общество было достаточно партитивным, и личность существовала только как «всецело общественная»[25], поэтому вопрос социального самоопределения стоял достаточно жестко. Если человек выбирал новое сообщество, из старого он легко мог выпасть, особенно если это старое находилось в идеологических противоречиях с новым. Поэтому неудивительно, что, завязав знакомство с Феофилом и войдя в круг его общения, Синесий стал терять прежние связи. Сам он, судя по всему, желал оставаться одновременно в двух разноплановых сообществах, соединяя их (что, конечно, было утопией), и в конце концов не смог соединиться ни с одним из них. В этом была его личная трагедия.

Для нас интерес представляет тот факт, что в рамках нового, церковного сообщества Синесий следовал тем же паттернам поведения, что и раньше. Он так же пытался оставаться лидером и так же пытался играть роль патрона. Так, например, бóльшая часть его писем к патриарху Феофилу — рекомендательные. В 76-м письме Синесий ходатайствует за некоего Антония, в 80-м — за своего родственника Никия, в 67-м — за некоего Александра, бывшего одно время при дворе в Константинополе близким другом Иоанна Златоуста, в 68-м — за того, кто доставил письмо. Более того, в одном из писем (№ 90) Синесий ходатайствует за своего поверженного политического врага — Андроника. По своему стилю все эти письма официальные, в них соблюдены все формальные требования к рекомендательным письмам. Таким образом, Синесий использовал свою церковную власть так же, как и светскую, для того, чтобы оставаться в системе патронажа, типичной больше, как кажется, для его куриального мира, нежели чем для церковного. Впрочем, основываясь на указанных письмах Синесия, мы можем предположить, что практика патронажа применялась и в церковной среде.

Характерно, что в рамках церковной карьеры у Синесия исчезает с горизонта событий момент дружбы. Поскольку этот момент был тесно связан со старой александрийской группировкой, Синесий судорожно пытается апеллировать к ней, но практически безрезультатно (здесь показательны слова из уже цитировавшегося письма к Гипатии: «все меня оставили»). На передний план выходит момент лидерства и патронажа. При этом, как мы видим, эти моменты Синесий понимает точно так же, как он понимал их будучи светским деятелем. Став епископом, Синесий не перестал применять социальную стратегию, характерную для куриального сообщества, к своей церковной деятельности, но при этом в новом сообществе он не нашел места для дружбы. Полностью, однако, он по-

[25] *Кнабе Г.С.* Античное письмо // *Он же.* Древо познания — древо жизни. М., 2006. С. 514.

рвать с дружбой не мог, и поэтому остался в той или иной мере связан с враждебным к своему клерикальному окружению сообществом Александрии, что и стало основой для внутреннего конфликта, который, вероятно, и привел его к болезни и смерти. Этот же конфликт явился отражением внешнего социально-религиозного противостояния того времени.

Таким образом, степень политического и общественного влияния провинциальных куриалов (как это видно на примере Синесия) в Восточной Римской империи в IV–V вв. была достаточно высокой и затрагивала не только светскую часть общества, но и церковную. Между тем эта степень зависела от социокультурной и религиозной самоидентификации куриала. Если говорить о самом Синесии, то его письма, содержащие высказывания, связанные с лидерством и патронажем, носят перформативный характер, т. е. формируют его социокультурную самоидентификацию[26]. Перформативность Синесия (т. е. то, кем он себя считал — куриалом, аристократом и философом) в епископский период его жизни перестала соответствовать контексту его социальных связей. Иначе говоря, Синесий по стратегии своего социального поведения не соответствовал своему новому сообществу, поскольку все паттерны принадлежали старому. Выражаясь несколько художественно, мы можем сказать, что таким образом старая заплатка не подходила к новому хитону, а говоря с позиции историософии, — что таким образом Античность вынуждена была уступить Средневековью, ибо античный образ мысли уже не подходил к новым, средневековым задачам.

Мирошниченко Евгений Игоревич

Аспирант Института истории
Санкт-Петербургский государственный университет
Менделеевская линия, д. 5
199034 Санкт-Петербург

Электронная почта: miroshnichenkoeu@gmail.com

[26] См. подробнее о теории перформативности: *Butler J.* Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. N.Y., L., 1990. P. 33.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Eugene Miroshnichenko

SYNESIUS OF CYRENE AND HIS SOCIAL RELATIONS

Abstract: The article deals with the social relations of Synesius of Cyrene. Using his letters as a historical source and the analysis of social network as the method the author classifies the addressees and reveals the degree of their social proximity to Synesius. Having used the social anthropology method the author finds out how the social relations of Synesius functioned within the framework of such social strategies as patronage, leadership and friendship. The author concludes that Synesius used in the church environment the same social patterns as in the secular one. In addition, as a result of the study we can say that the degree of social influence of such representatives of the provincial curial world as Synesius was quite high.

Keywords: Synesius of Cyrene, Early Byzantine epistolography, social relations, curiales, Christianity.

Literature Cited

Butler, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York, London 1990.

Cameron, A., Long, J. *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius.* Berkeley 1993.

De Nooy, W. "Fields and networks: Correspondence analysis and social network analysis in the framework of Field Theory." *Poetics*. 31/5–6 (2003). P. 305–327.

Fritz, W. *Die Briefe des Bischofs Synesios von Kyrene. Ein Beitrag zur Geschichte des Atticismus im IV. und V. Jahrhundert.* Leipzig 1898.

Gillett, A. "Communication in Late Antiquity: Use and Reuse." In *Oxford Handbook of Late Antiquity,* ed. by S.F. Johnson. Oxford 2012. P. 815–846.

Harich-Schwarzbauer, H. "Zum Werkcharakter der Briefe des Synesios von Kyrene." In *Synesios von Kyrene. Politik — Literatur — Philosophie*, hrsg. von H. Seng und L.M. Hoffmann. Turnhout 2013. S. 96–109.

Hermelin, I. *Zu den Briefen des Bischofs Synesios.* Diss. Uppsala 1934.

Hose, M. "Synesios und seine Briefe. Versuch einer Analyse eines literarischen Entwurfs." *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft.* 27 (2003). S. 125–141.

Jones, A.H.M., Martindale, J.R., Morris, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire.* Vol. I. Cambridge 1971.

Karlsson, G. *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine.* Uppsala 1959.

Knabe, G.S. "Antichnoe pis'mo." In Knabe, G.S. *Drevo poznaniya — drevo zhizni*. Moscow 2006. P. 502–525.

Kurbatov, G.L. *Rannevizantiyskiye portrety: K istorii obshchestvenno-politicheskoy mysli.* Leningrad 1991.

Lacombrade, C. "Hypatie, Synesius de Cyrene et la Patriarcat Alexandrine." *Byzantion.* 71/2 (2001). P. 404–427.

LEVCHENKO, M.V. “Sineziy Kirenskiy. O tsarstve. Predislovie.” *Vizantiyskiy Vremennik.* 6 (1953). P. 327–337.
LEVCHENKO, M.V. “Pentapol’ po pis’mam Sineziya.” *Vizantiyskiy Vremennik.* 9 (1956). P. 3–44.
LUCHNER, K. “Freundschaft und Freundschaftsbrief bei Synesios.” In *Synesios von Kyrene: Polis, Freundschaft, Jenseitsstrafen.* Tübingen 2010. S. 89–118.
MIROSHNICHENKO, E.I. “Formy obshchenia v Pis’mah Sinesiya Kirenskogo.” In *XVIII Mezhdunarodnaya konferentsiya studentov-filologov SPbGU: Tezisy dokladov.* St. Petersburg 2015. P. 200–201.
ROQUES, D. *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire.* Paris 1987.
ROQUES, D. *Études sur la Correspondance de Synésios de Cyrène.* Bruxelles 1989.
ROQUES, D. “Introduction.” In *Synésios de Cyrène. Correspondance.* T. II: Lettres I–LXIII. Texte établi par A. Garzya, traduit et commenté par D. Roques. Paris 2000. P. I–CXXIV.
ROOS, B.A. *Synesius of Cyrene. A Study in His Personality.* Lund 1991.
RUNIA, D.T. *Studies in the Letters of Synesius.* Thesis submitted for the Degree of Master of Arts at the University of Melbourne. Melbourne 1976.
SEECK, O. “Studien zu Synesius.” *Philologus.* 52 (1894). P. 446–487.
SHORE, A.M. *Theodoret’s people: social networks and religious conflict in late Roman Syria.* Berkeley 2011.
SIMEON, P.X. *Untersuchungen zu den Briefen des Bischofs Synesios von Kyrene.* Paderborn 1933.

Eugene MIROSHNICHENKO

Postgraduate Student
Institute of History
Saint Petersburg State University
Mendeleyevskaya Liniya 5
199034 St. Petersburg

e-mail: miroshnichenkoeu@gmail.com

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

М.В. Грацианский

БОРЬБА РИМСКОГО ПАПЫ ЛЬВА ВЕЛИКОГО ЗА ЦЕРКОВНОЕ ПЕРВЕНСТВО В КОНТЕКСТЕ ВОСТОЧНЫХ СОБОРОВ И ИМПЕРАТОРСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКИ*

Аннотация: В статье анализируется церковная политика римского папы Льва Великого (440–461) в период с 448 по 454 г. со времени начала «евтихианского» кризиса и до восстановления отношений римской кафедры с Церквами Востока после IV Вселенского Собора в Халкидоне (451 г.). В результате осуждения на константинопольском соборе 448 г. архимандрита Евтиха римский папа оказался вовлечен в церковно-политические события на Востоке, отмеченные соперничеством церковных и политических кругов при дворе императора Феодосия II (408–450). Несмотря на поданные папе обеими сторонами конфликта апелляции кризис был разрешен императором через проведение Собора в Эфесе в 449 г., на котором притязания папы на роль арбитра были фактически отвергнуты. Последующие требования Льва провести новый Собор по этому вопросу были Феодосием решительно отклонены. Ситуация изменилась после смерти Феодосия и воцарения Маркиана (450–457). Новый император немедленно поставил вопрос о проведении нового Собора, который собрался в Халкидоне осенью 451 г. и удовлетворил все папские требования относительно догматики и церковной дисциплины. Недовольство папы и, соответственно, его отказ признать соборные постановления вызвало 28-е правило Собора, предоставлявшее Константинополю равные привилегии с Римом и второе место по чести после него. Этот отказ вызвал разрыв в отношениях между Римом и Церквами Востока, который длился почти три года и протекал на фоне полномасштабного кризиса, вызванного на Востоке решениями Халкидонского Собора. В статье излагается и изучается церковно-политическая позиция папы Льва, обусловленная его представлением о главенстве Рима во Вселенской Церкви, которое он выводил из превратного толкования 6-го правила I Вселенского Собора в Никее (325 г.), причем в его фальсифицированном виде.

Ключевые слова: папа Лев Великий, император Феодосий II, император Маркиан, патриарх Флавиан Константинопольский, патриарх Анатолий Константинопольский, архимандрит Евтих, Эфесский («Разбойничий») Собор, Халкидонский Собор, I Никейский Собор, 6-е правило Никейского Собора, 28-е правило Халкидонского Собора, римское первенство.

Понтификат римского папы Льва I Великого (440–461) практически единогласно считается исследователями высшей точкой развития позднеантичного

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14–28–00213).

папства[1]. Данное обстоятельство, объективно подтверждающееся анализом сохранившихся источников, прежде всего связано с развитием идеи папской власти и ее применением в церковно-политической практике в понтификаты как самого Льва I, так и его ближайших преемников[2].

Основными достижениями папы Льва на церковно-политическом поприще исследователи считают его вклад в развитие теории власти римских епископов как наследников св. Петра и соответствующую разработку специфической римской экклезиологии, его вклад в богословие, литургику, борьбу с ересями, подготовку и проведение IV Вселенского Халкидонского Собора (451 г.), его попечение о пастве Римской Церкви и иерархах Церкви Вселенской[3].

---

[1] См.: *Perthel E.* Papst Leo's I. Leben und Lehren. Jena, 1843. P. V–VIII, 3–122; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Bd. 1. Tübingen, 1933. S. 525–555; *Jalland T.* The Life and Times of St. Leo the Great. L., 1941. P. 43–85; *Haller J.* Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. Bd. 1. Stuttgart, 1950. S. 152–202; *McShane P.A.* Romanitas et le pape Léon le Grand. Tournai; Montréal, 1979. P. 71–108; *Ullmann W.* Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter. [Päpste und Papsttum 18]. Stuttgart, 1981. S. 88–103; *Wessel S.* Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome. [Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language; 93]. Leiden; Boston, 2008. P. 1–9.

[2] Теоретическая проработка концепции папской власти никогда не прекращалась в Римской Церкви, однако ее содержание и формы различались не только в отдельные эпохи, но даже в рамках отдельных понтификатов. Особенно показательна в данном отношении эпоха от понтификата Дамаса (366–384) до понтификата Геласия I (492–496), которая подразделяется на периоды до и после понтификата Льва I. См.: *Kissling W.* Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo dem Großen bis Gelasius I. Paderborn, 1921. S. 16–147; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Bd. 2. Tübingen, 1933. S. 10–81; *Haller J.* Das Papsttum. Bd. 1. S. 204–233; *Klinkenberg H.M.* Papsttum und Reichskirche bei Leo dem Großen // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung. 1952. Bd. 38. Heft 1. S. 37–112; *Michel A.* Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung // Das Konzil von Chalkedon / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Bd. II: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg, 1953. S. 491–562; *Ullmann W.* Leo I and the Theme of Papal Primacy // Journal of Theological Studies. 1960. Vol. 11. P. 25–51; *Studer B.* Leo der Grosse und der Primat des römischen Bischofs // Unterwegs zur Einheit: Festschrift für Heinrich Stirnimann / Hrsg. J. Brantschen, P. Selvatico. Freiburg, 1980. S. 617–630; *Ullmann W.* Gelasius I. S. 88–103; *Wojtowytsch M.* Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile. Stuttgart, 1981. S. 304–350; *Грациан-ский М.В.* Возникновение и развитие концепции папского примата в I–V вв. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 2 (52). С. 9–29.

[3] Помимо указанных выше работ см.: *Whitney J.P.* The Earlier Growth of Papal Jurisdiction // Cambridge Historical Journal. 1932. Vol. 4. No 1. P. 1–25; *Jalland T.* The Life and Times… P. 64–85, 96–398, 440–494; *Callewaert M.C.* Saint Léon le Grand et les textes du Léonien // Sacris Erudiri. 1948. Vol. 1. P. 35–122; *Rahner H.* Leo der Große, der Papst des Konzils // Das Konzil von Chalkedon / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Bd. I: Der Glaube von Chalkedon. Würzburg, 1953. S. 323–339; *Hofmann F.* Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451–519) // Das Konzil von Chalkedon. Bd. II. Würzburg, 1953. S. 13–94 (здесь: P. 15–35); *Michel A.* Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip… S. 500–524; *Dekkers D.E.* Autour de l'œuvre liturgique de saint Léon le Grand // Sacris erudiri. 1958. Vol. 10. P. 363–398; *Wilks M.* The Apostolicus and the Bishop of Rome // The Journal of Theological Studies. 1963. Vol. 14. No 2. P. 311–354; *Ullmann W.* Gelasius I. S. 61–77; *McShane P.A.* Romanitas et le pape Léon… P. 109–169; *Arens H.* Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. Freiburg; Basel; Wien, 1982. *Passim*; *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451–518). Freiburg; Basel; Wien, 1986. S. 131–189; *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg; Basel; Wien, 1990. S. 727–750; *Strand K.A.* Peter

Несмотря на имеющееся обилие работ, посвященных самым разным аспектам жизни и деятельности этого папы и в том числе включающих анализ эпохи и событий внешнего по отношению к папскому городу мира Римской империи позднеантичного времени[4], существует тем не менее целый ряд аспектов, нуждающихся в дальнейшей проработке.

Так, среди прочего остается по-прежнему актуальным вопрос о восприятии папой Львом пределов власти римского епископа как в теоретической плоскости, так и в плоскости его практического применения на церковно-политическом поприще в непростой период, который предшествовал и непосредственно следовал за Халкидонским Собором — в 40-е и 50-е годы V столетия. Соответственно сохраняет актуальность дальнейшее исследование сущности и внешних проявлений папской власти, которая является ключевой категорией римского учения о Церкви на протяжении всей истории папства и находит свое выражение в концепции римского примата (первенства).

Задачей данного исследования будет изучение обстоятельств, связанных с проведением Халкидонского Собора, — рубежного как для церковной, так во многом и для гражданской истории Римской (Византийской) империи события. Этот Собор послужил для папы Льва поводом для того, чтобы представить внешнему миру целый ряд церковно-политических тезисов, призванных подчеркнуть исключительное властное положение римского епископа в иерархии Вселенской Церкви — Ecclesia universalis, по римской терминологии.

Данное исследование будет нами проводиться посредством анализа содержания основного источника по политике папы Льва — его письменного наследия[5].

---

and Paul in Relationship to the Episcopal Succession in the Church at Rome // Andrews University Seminary Studies. 1992. No 3. P. 217–232; *Barclift Ph.L.* The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary // Church History: Studies in Christianity and Culture. 1997. Vol. 66. No 2. P. 221–239; *Powell D.* Haeres Petri: Leo I and Church Order // International Journal for the Study of the Christian Church. 2008. Vol. 8. No 3. P. 203–210; *Wessel S.* Leo the Great… P. 209–257, 285–321; *Robinson D.C.* Informed Worship and Empowered Mission: The Integration of Liturgy, Doctrine, and Praxis in Leo the Great's Sermons on Ascension and Pentecost // Worship. 2009. T. 83. No 6. P. 524–540; *Uhalde K.* Pope Leo I on Power and Failure // The Catholic Historical Review. 2009. Vol. 95. No 4. P. 671–688; *Emery G.* Le mystère de l'incarnation dans le Tome à Flavien de saint Léon le Grand // Nova et Vetera. 2012. Vol. 87. P. 397–418; *Pidolle L.* La christologie historique du pape saint Léon le Grand. P., 2013; *Cohen S.* Heresy, Authority and the Bishops of Rome in the Fifth Century: Leo I (440–461) and Gelasius (492–496). A Thesis Submitted in Conformity with the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Department of History, University of Toronto, 2014. P. 59–127.

[4] См., например: *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. T. 1: De l'état romain à l'état byzantine. (284–476). Paris; Brussels; Amsterdam, 1959. P. 95–350; *Jones A.H.M.* The Later Roman Empire 284–602. Vol. 1–2. Oxford, 1964. (здесь особ.: Vol. 2. P. 687–711, 873–985); *Marrou H.-I.* Décadence romaine ou antiquité tardive? III^{e}–VI^{e} siècle. P., 1977; *McShane P.A.* Romanitas et le pape Léon… P. 53–107; *Cameron A.* The Later Roman Empire AD 284–430. L., 1993 (особ.: P. 66–84); *Eadem.* The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395–600. L.; N.Y., 2001. P. 12–103; *Wessel S.* Leo the Great… P. 1–51, 345–376. См. также важные тематические сборники: Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World. Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity / Ed. by R.W. Mathisen. Farnham, 2011; Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity. Oxford, 2012; New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire / Ed. by A. de Francisco Heredero, D. Hernández de la Fuente, S. Torres Prieto. Newcastle upon Tyne, 2014; Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark / Ed. by C. Harrison, C. Humfress, I. Sandwell. Oxford, 2014.

[5] Сами акты Халкидонского Собора, изданные Э. Швартцем, будут использоваться нами как источник вспомогательный, поскольку в заседаниях Собора папа Лев лично не участвовал.

Основное число церковно-правовых и церковно-политических высказываний папы Льва, а также сведениях о его деятельности как римского епископа, содержатся в корпусе его переписки, насчитывающем 173 единицы[6]. Этот корпус включает как сохранившиеся письма самого Льва, так и письма его корреспондентов. На настоящий момент это собрание целиком доступно, к сожалению, лишь в ряде устаревших и не отвечающих современным научно-критическим требованиям изданиях[7].

Наибольшее количество сохранившихся писем Льва связано с обстоятельствами евтихианского кризиса, приведшего в конечном итоге к проведению IV Вселенского Собора в Халкидоне в 451 г., и с последующей рецепцией Львом его решений, протекавшей на фоне разрастающегося многопланового кризиса, вызванного их неоднозначностью[8].

В конце 448 г. в Риме было получено письмо от константинопольского архимандрита Евтиха[9], принесшего римскому папе жалобу на несправедливый суд, которому Евтих был подвергнут константинопольским архиепископом Флавианом[10]. Иск против Евтиха был подан Евсевием Дорилейским, который обвинил архимандрита в еретических высказываниях, касающихся учения о вочеловечении Христа[11]. Евтих в свое опрадание подчеркивал, что следовал учению Кирилла Александрийского, борясь против рецидивов осужденной на III Вселенском Соборе в Эфесе (431 г.) ереси Нестория. Направленный против него процесс Ев-

[6] См.: *Arens H.* Die christologische Sprache… S. 37–51; *Jasper D., Fuhrmann H.* Papal Letters in the Early Middle Ages. Washington, 2001. P. 41–58; *Hoskin M.* Prolegomena to a Critical Edition of the Letters of Pope Leo the Great. A Study of the Manuscripts. PhD Thesis. The University of Edinburgh, 2015. P. 5–41.

[7] До сих пор стандартным является издание, выполненное в XVIII в. братьями Баллерини (Sancti Leonis Magni opera / Ed. P. Ballerini, H. Ballerini. T. I–III. Venetiae, 1753–1757), а затем перепечатанное с определенными дополнениями в латинской патрологии Ж.-П. Миня: Patrologiae cursus completus. Series Latina / Acc. J.-P. Migne. T. LIV. S. Leonis Magni Tomus I. Parisiis, 1846. Анализ имеющихся изданий см.: *Hoskin M.* Prolegomena to a Critical Edition… P. 41–61. В данной работе используется издание Ж.-П. Миня. Лучше обстоит дело с гомилиями папы Льва, которые доступны в современном научно-критическом издании: Sancti Leonis Magni Romani pontificis Tractatus septem et nonaginta / Ed. A. Chavasse [Corpus Christianorum. Series Latina 138–138A]. Turnholti, 1973. Для целей данной статьи гомилии Льва представляют второстепенный интерес по сравнению с письмами, хорошо отражающими его церковно-политическую и церковно-административную деятельность.

[8] См.: *Hofmann F.* Der Kampf der Päpste… S. 13–94 (здесь: P. 15–35); *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. L., 1972. P. 50–220; *Грацианский М.В.* Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М., 2016. С. 48–86; *Он же.* Папа Лев Великий и его толкование 6-го Никейского канона // Церковь в истории России. Сб. 11. К 70-летию Н.Н. Лисового. М., 2016. С. 159–175.

[9] О деле Евтиха см.: *Schwartz E.* Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung. 1921. Bd. 42. S. 231–234; *Idem.* Der Prozeß des Eutyches // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Abteilung. Heft 5. München, 1929. S. 1–93; *Draguet R.* La christologie d'Eutychès d'après les actes du synode de Flavien (448) // Byzantion. 1931. Vol. 6. P. 441–457; *May G.* Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon // Annuarium historiae Conciliorum. 1989. Vol. 21. P. 1–61 (см. особ.: С. 9–53); *Bevan G.A., Gray P.T.R.* The Trial of Eutyches: A New Interpretation // Byzantinische Zeitschrift. 2008. Bd. 101. S. 617–657; *Vranić V.* The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople in 448 // Philotheos. 2008. Vol. 8. P. 208–221.

[10] Leonis ep. 21. Col. 713–718.

[11] Ibid. Col. 715.

тих подает как борьбу тайных приверженцев осужденной несторианской ереси против деятельного союзника Кирилла Александрийского, каким явил себя Евтих в деле против Нестория[12].

Вскоре после этого папе также было доставлено разъяснительное письмо Флавиана Александрийского[13], в котором последний, признавая заслуги Евтиха в деле борьбы с ересью Нестория[14], обвинял его в приверженности ересям Валентина и Аполлинария[15], учивших о неполноценности человечества Христа. За это Евтих был лишен священства, управления своим монастырем и общения с предстоятелем[16].

По получении этих двух писем Лев составил ответ Флавиану[17], в котором сообщил о получении обоих писем — Евтиха и самого Флавиана, а также о том, что не может произнести своего суждения, поскольку подробности этого дела остаются для него неясными. Как следствие, папа потребовал от Флавиана прислать ему подробную реляцию с тем, чтобы римский понтифик мог совершить свой суд[18].

В сущности, письмо Флавиана, в котором он сообщал о деле Евтиха, не содержало просьбы о рассмотрении папой этого дела и, таким образом, не являлось апелляцией. Флавиан четко изложил цель, ради которой он направил Льву письмо: римский епископ должен был всего лишь сообщить о принятом на константинопольском соборе решении по делу Евтиха находящимся в его юрисдикции епископам[19]. Флавиан тем самым объявлял дело закрытым и подчеркивал, что в папском вмешательстве нет нужды[20].

Лев же, со своей стороны, решил не упускать возможность вмешаться в дела столичной Церкви, коль скоро у него на руках был формальный предлог в виде обращения Евтиха. Именно поэтому в своем ответе Флавиану он подчеркивает, что не считает дело оконченным и далее требует от константинопольского архиерея подробного отчета. В довершении всего он указывает на собственные исключительные привилегии в деле церковного суда и защиты «кафолической веры» (fides catholica)[21].

---

[12] Ibid. Col. 718. См.: *Bevan G.A., Gray P.T.R.* The Trial of Eutyches… P. 618–621.

[13] Leonis ep. 22. Col. 723–732.

[14] Ibid. Col. 724: τῇ μὲν Νεστορίου δυσσεβείᾳ ἀνθεστηκώς…

[15] Ibid. Col. 726.

[16] Ibid. Col. 728.

[17] Leonis ep. 23. Col. 731–736.

[18] Ibid.

[19] Leonis ep. 22. Col. 728: ὥστε καὶ τὴν σὴν ὁσιότητα γνοῦσαν τὰ κατ᾽ αὐτὸν, πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν σὴν θεοσέβειαν τελοῦσι θεοφιλεστάτοις ἐπισκόποις δήλην ποιῆσαι τὴν αὐτοῦ δυσσέβειαν…

[20] Более того, свои разъяснения по делу Евтиха Флавиан направил Льву по настоянию императора. Сам он очевидным образом не считал необходимым сообщать о нем в Рим. Этот вывод следует из слов самого Льва из письма к Флавиану: Cum christianissimus et clementissimus imperator… ad nos scripta transmiserit de his quae apud vos perturbationis strepitum commoverunt, miramur fraternitatem tuam quidquid illud scandali fuit nobis silere potuisse, et non potius procurasse ut primitus nos insinuatio tuae relationis instrueret… (Leonis ep. 23. Col. 731).

[21] Впрочем, Лев не забывает указать и на другой не менее важный источник собственных прерогатив — императорскую власть: Nam et ecclesiastica moderatio et religiosa piissimi principis fides multam nobis sollicitudinem Christianae pacis indicunt: ut amputatis dissensionibus, fides catholica inviolate servetur, et his qui prava defendunt, ab errore revocatis, nostra auctoritate, quorum fides probata fuerit, muniantur (Leonis ep. 23. Col. 733).

В теле Вселенской Церкви Римская, по его мнению, занимала место головы, в то время как прочие назывались членами[22]. Именно как глава Вселенской Церкви, имеющий о ней особое «попечение», Лев считал возможным принимать апелляции и рассматривать в судебном порядке межцерковные тяжбы[23]. Согласно его воззрениям, этим правом он обладал как «наследник святого Петра», в то время как на самом деле право римского епископа рассматривать апелляции других Церквей было признано лишь отцами сардикийского собора и в дальнейшем никакими общепризнанными каноническими постановлениями не подтверждалось[24]. Практика же обращений к различным крупным церковным центрам с апелляцией была весьма распространена в IV–V вв. и практически не выделяла Рим из ряда других первенствующих кафедр[25].

Поскольку же и Флавиан очевидным образом не считал необходимым повторное рассмотрение дела Евтиха в Риме, то он оставил без внимания папское послание, требовавшее от него отчета по этому делу. На молчание Флавиана Лев жалуется в письме императору Феодосию, составленном 18 февраля 449 г.[26], указывая на то, что вина Евтиха неоднозначна, а обвинения, выдвинутые против него Евсевием Дорилейским — не очевидны (non evidenter expressit).

Последующие события также развивались не в пользу Флевиана. Совместные усилия Диоскора Александрийского, самого Евтиха и царского кубикулярия Хрисафия привели в апреле 449 г. к повторному разбирательству всего дела в присутствии духовных лиц и представителей императора, которые приняли решение о необходимости пересмотра дела Евтиха[27].

Через некоторое время последовало послание Флавиана к папе, в котором нетрудно заметить панические настроения, охватившие константинопольского архиепископа[28]. Если предыдущее его послание к папе римскому было написано с позиции уверенности в своей правоте и силе и, как следствие, его посылом, являлось то, что папское одобрение соборного решения Константинопольской Церкви не являлось необходимым, то теперь Флавиан почти умоляет Льва дать свое согласие на эти решения[29].

---

[22] Leonis ep. 120. Col. 1031: (Диоскор Александрийский выступил) contra caput suum…

[23] Так, он указывает Анатолию Константинопольскому, что Рим является высшей не только апелляционной инстанцией, но даже шире — инстанцией, к которой следует обращаться во всех сомнительных случаях: horum si satisfactio talis accedit quae non refutanda videatur, maturioribus apostolicae sedis consiliis reservetur… Ac si de aliquibus amplius fuerit deliberandum, celeriter ad nos relatio dirigatur: ut pertractata qualitate causarum, nostra, quid observari debeat, sollicitudo constituat… (Leonis ep. 85. Col. 923–924).

[24] См.: *Girardet K.M.* Ein Kapitel kirchlicher Rechtsgeschichte in den Kanones des vierten Jahrhunderts // Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte. 1974. Bd. 23. S. 98–127; *Ulrich J.* Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums. B.; N.Y., 1994. S. 26–87, 91–109; *Hess H.* The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxford, 2002. P. 186–199.

[25] К примеру, Евтих апеллировал одновременно в Рим, Александрию, Иерусалим, Фессалонику и Равенну, т. е. ко всем, кроме Антиохии, ведущим кафедрам Империи: *May G.* Das Lehrverfahren gegen Eutyches… S. 53.

[26] Leonis ep. 24. Col. 735–736.

[27] См.: *May G.* Das Lehrverfahren gegen Eutyches… S. 55–58; *Bevan G.A., Gray P.T.R.* The Trial of Eutyches… P. 649–657.

[28] Leonis ep. 26. Col. 743–748.

[29] Ibid. Col. 748.

Будучи далее осведомлен о деле Флавиана благодаря лицу, передавшему от него письма, и осознав опасность его положения, Лев принял сторону Флавиана и признал обоснованность его действий против Евтиха[30].

Немного позднее, 13 июня 449 г., отправляя своих легатов на созванный императором Феодосием Собор по делу Евтиха, Лев направил в поддержку Флавиана знаменитый пространный трактат, известный как «Томос»[31], в котором изложил свое дифизитское вероучение, созвучное тем богословским положениям, которые привел в своем последнем письме Флавиан.

Спор между константинопольским архиепископом Флавианом и столичным архимандритом Евтихом, в результате которого обеими сторонами Льву была представлена апелляция[32], был разрешен на Эфесском Соборе в августе 449 г. со значительными репутационными потерями для римской кафедры: учение о двух природах во Христе, отстаиваемое Евсевием Дорилейским и Флавианом Константинопольским, а также представленное в «Томосе» Льва, были признаны еретическими.

В Риме, естественно, не согласились с результатами Собора в Эфесе и папа был вынужден просить императора Феодосия (408–450) о созыве нового Вселенского Собора. Ссылаясь на сардикийские каноны, которые он выдавал за никейские[33], Лев требовал созыва этого Собора уже в Италии с тем, чтобы в нем могли принять участие епископы, по словам папы, «всех наших мест». Согласно 4-му сардикийскому правилу, поданная в Рим апелляция могла быть рассмотрена в присутствии собора епископов римской области. Папа настаивал на том, что такой порядок предусмотрен именно никейскими канонами и даже приложил текст этих канонов к своему посланию[34].

То, что было нарушено одним Собором, имевшим статус Вселенского, Лев пытается решить через проведение другого с аналогичным статусом и потому просил Феодосия «приказать собрать в Италии всеобщий собор»[35]. Понтифик понимал, что дело в отношении предстоятеля столичной кафедры не может быть возбуждено без согласия императора: очевидным образом, он исходил из того, что для возбуждения дела одной лишь апелляции со стороны бывшего константинопольского патриарха было недостаточно.

[30] Leonis ep. 27. Col. 751–752. От 21 мая 449 г.

[31] Leonis ep. 28. Col. 755–782. Ср. также другое издание: S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum (Epistula XXVIII) // Rec. C. Silva-Tarouca. Romae, 1959. P. 20–33. См.: *May G.* Das Lehrverfahren gegen Eutyches… S. 54–55.

[32] См.: Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. T. II. Vol. 2. Pars 1. Berolini, 1927. P. 79 (далее: ACO). См. также: *Caspar E.* Geschichte des Papsttums. Bd. 1. S. 488; *Rahner H.* Leo der Große… S. 327–331; *Matthews R.J.H.* Flavian's Confession of Faith // Prudentia. Vol. 17. Issue 2. P. 93–106; *Nocoń A.* Appellatio Flaviani ad papam Leonem (?). Autour du pouvoir papal dans l'Orient // Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne. 2005. T. 38. S. 70–76.

[33] См.: *Caspar E.* Geschichte des Papsttums. Bd. 1. S. 477; *Schwartz E.* Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung. 1936. Bd. 25/1. S. 1–114 (здесь: S. 51–57); *Klinkenberg H.M.* Papsttum und Reichskirche… S. 59, 62; *Haller J.* Das Papsttum. Bd. 1. S. 60–87, 113–128, 214–215, 527–528; *Hess H.* The Early Development… P. 35–89.

[34] Leonis ep. 44. Col. 831: Quam autem post apellationem interpositam hoc necessarie postuletur, canonum Nicaeae habitorum decreta testantur, quae a totius mundi sunt sacerdotibus constituta, quaeque subter annexa sunt.

[35] Leonis ep. 44. Col. 829: generalem synodum jubeatis intra Italiam celebrari…

Недостаточность папских полномочий в этом деле осознавали и на Западе. Тем не менее с попыткой подчеркнуть их к Феодосию обратился западный император Валентиниан III. В весьма расплывчатых выражениях, не упоминая ни примата апостола Петра, ни постановлений Никейского Собора, на которых якобы основывались папские прерогативы, он выдвигает в качестве аргумента «древность», которая вручила римскому епископу «первенство священства надо всеми» (principatum sacerdotii super omnes), в силу чего он имеет право и полномочия судить «о вере и о иереях» (de fide et sacerdotibus). Валентиниан подчеркивает, что именно в силу этого Флавиан Константинопольский «по соборному обычаю» (secundum solemnitatem conciliorum) и направил апелляцию папе[36].

Сходные мысли содержатся и в письме матери императора Галлы Плацидии, обращенном к тому же Феодосию. Она увещевает восточного императора последовать определению «апостольского престола», который она почитает как «выдающийся» (praecellentem), и передать на суд его собора дело Флавиана. Выдающийся статус римского престола, по ее мнению, обусловлен тем, что в Риме апостол Петр «установил первенство епископата» (principatum episcopatus ordinavit). Впрочем, уважение к римскому епископу обусловлено и тем почитанием, которое причитается Риму как «величайшему городу, который есть мать всех земель» (maximae civitati, quae domina omnium est terrarum)[37].

Итак, на приведенных выше примерах можно видеть, что папская власть отнюдь не считалась безусловной: инициатива проведения Соборов считалась принадлежащей императорам; сам папа не мог принять к рассмотрению апелляцию Флавиана без согласия восточного императора. Последнее обстоятельство весьма красноречиво подтверждается и мнением таких авторитетных мирян, как император Валентиниан и августа Галла Плацидия, которые понимали, что согласно существующим законоположениям и принятым практикам власть папы не является безграничной даже в делах, касающихся исключительно Церкви[38].

Следует отметить, что римский собор 449 г., несмотря на категорическое неприятие и непризнание папой решений Эфесского Собора того же года, имевшего статус Вселенского, не имел полномочий отменить их или же вынести собственное, отличное от того, что было принято в Эфесе, решение. Весьма показательным является то, что свой протест против соборных постановлений и

[36] Leonis ep. 55. Col. 859.

[37] Leonis ep. 57. Col. 861. Высказывания членов западного императорского семейства приходится подчеркивать, поскольку, по мысли папы Льва, выдающееся положение римского епископа было связано не со статусом Рима как первого города и древней столицы Империи, а исключительно с фактом преемства епископской власти в Риме от апостола Петра. Ср. высказывание из его проповедей: beatissimus Petrus, apostolici ordinis princeps, ad arcem Romani destinatur imperii, ut lux ueritatis… efficacius se ab ipso capite per totum mundi corpus effunderet (Sancti Leonis Magni Romani pontificis Tractatus septem et nonaginta / Ed. A. Chavasse. [Corpus Christianorum. Series Latina 138–138A]. Turnholti, 1973. Tract. LXXXII. P. 511–512). Весьма показательно в этом отношении высказывание Льва, в котором он заявляет, что только благодаря миссии Петра Рим стал «главой всего мира»: isti enim sunt uiri per quos tibi euangelium Christi, Roma, resplenduit, et quae eras mater erroris, facta es filia ueritatis. … ut *gens sancta, populus electus*, ciuitas *sacerdotalis et regia*, per sacram beati Petri sedem caput totius orbis effecta, latius praesideres religione diuina quam dominatione terrena (Ibid. Tract. LXXXII. P. 508–509).

[38] Разбор другого красноречивого эпизода, подтверждающего этот тезис см.: *Грацианский М.В., Кузенков П.В.* Папа Лев I и пасхалистические споры середины V века в контексте межцерковных и церковно-государственных отношений // ВВ. 2018. Т. 102. С. 71–95.

требование их пересмотра он мог направить только императору Феодосию, но отнюдь не председательствовавшему на Эфесском Соборе Диоскору Александрийскому или иным его участникам.

Реакция на эти папские претензии, хотя и подкрепленные ходатайствами равеннского двора, была тем не менее вполне предсказуемой: император Феодосий однозначно объявил дело закрытым, а решения Эфесского Собора — не подлежащими пересмотру. Этот ответ в несколько различном словесном оформлении был доставлен как папе Льву, так и западному императорскому семейству — самому Валентиниану, его матери Галле Плацидии и его супруге Евдокии, дочери Феодосия[39]. В письме Галле Плацидии, очевидно в ответ на апелляцию папы и самой Галлы к постановлениям Никейского Собора, было решительно заявлено, что никаких нарушений правил Никейского Собора в Эфесе допущено не было[40]. В целом же, по словам Феодосия, «с его (т. е. Флавиана. — *М.Г.*) удалением в церквах царят всяческий мир и всякое согласие, и ничто, кроме истины, не имеет силы»[41].

Несмотря на твердую позицию императора, Лев в своем письме от 16 июля 450 г. в качестве залога восстановления церковного общения требует, чтобы Анатолий Константинопольский, сменивший угодного папе Флавиана, наравне с письмом Кирилла Александрийского против Нестория и деяниями Эфесского Собора 431 г. признал папский «Томос», по умолчанию причисляя последний к catholicorum sententiae[42]. Именно на основе этих документов Лев требует публичного и письменного исповедания веры Анатолием перед «апостольским престолом и всеми иереями и церквами Господа»[43]. Папа был готов направить в Константинополь своих легатов с тем, чтобы в их присутствии Анатолий засвидетельствовал, что его вера полностью совпадает с верой Льва, и таким образом был установлен церковный мир, а папа оставил всяческие подозрения[44]. Лев не сомневается, что доктрина о воплощении Господа, изложенная в его «Томосе», во всем согласна с верой «святых отцов», а тот, кто не следует его вере, «сам себя отсек от тела кафолического единства»[45].

Неожиданно наступившая смерть императора Феодосия II, последовавшая менее чем через две недели после написания папой вышеупомянутого письма, кардинально изменила отношение константинопольского двора к инициативам папы римского. Новый император Маркиан (450–457), женившийся на августе Пульхерии, разворачивает курс церковной политики Востока на 180 градусов:

---

[39] Leonis ep. 62–64. Col. 875–879.

[40] Leonis ep. 63. Col. 877: ex quibus sine dubitatione manifestum est nihil nos prater paternam fidem, aut dogmata divina, vel definitiones reverendissimorum, qui tam sub divae memoriae Constantino in Nicaea civitate, quam dudum nostro praecepto in Epheso congregati sunt, definisse, aut decrevisse, aut intellexisse.

[41] Leonis ep. 62. Col. 877: Et hoc remoto omnis pax et omnis concordia regnat in Ecclesiis, et nihil aliud quam veritas viget.

[42] Leonis ep. 69. Col. 891. Данное требование невозможно признать корректным, поскольку Лев пренебрег тем обстоятельством, что письмо Кирилла Александрийского против Нестория было краеугольным документом Вселенского Эфесского Собора 431 г. и легло в основу его вероопределений, в то время как «Томос» к Флавиану никаким подобным статусом на тот момент не обладал.

[43] Leonis ep. 69. Col. 891.

[44] Ibid. Col. 892.

[45] Leonis ep. 70. Col. 894: ipse se a compage catholicae unitatis adscidit.

Анатолий Константинопольский принуждается императорской четой к согласию с вероучением папы, а император принимает папское требование о созыве нового Вселенского Собора.

Последовавший вслед за этим осенью 451 г. Халкидонский Собор внешне явился личным триумфом папы Львы. Всё выглядело так, будто восточная императорская чета оказалась вынуждена подчиниться требованиям папы о проведении Вселенского Собора, и в конечном итоге папские требования в отношении вероучения и наказания тех, кто был с папой не согласен, полностью удовлетворены. Сумма этих обстоятельств послужила для Льва наглядным подтверждением того, что отныне его положение как главы Вселенской Церкви разделяется повсеместно. Со времени, последовавшего за согласием императора созвать новый Вселенский Собор, Лев начинает не только на уровне деклараций, но уже и фактически вести себя, как если бы он был предстоятелем всей Вселенской Церкви[46].

И тем не менее ситуация была далеко не столь однозначна. Попытка папы отправить на Собор масштабную делегацию была заблокирована Маркианом: император назначил для созыва Собора очень сжатые сроки, на что папа неоднократно жаловался. С другой стороны, Маркиан подчеркивал, что Вселенский Собор мыслится как Собор епископов Востока, Фракии и Иллирика, т. е. тех регионов, которые находились под властью Маркиана[47]. Поскольку очевидным образом, Маркиан не был полномочен созывать епископов земель, относившихся к юрисдикции западного императора, приглашение папе не имело характера директивного распоряжения: император оставлял на усмотрение Льва, прибывать тому на Собор или нет.

Лев, со своей стороны, счел совершенно естественным тот факт, что восточный император лично приглашает его приехать на Вселенский Собор, и истолковал приглашение в том смысле, что его зовут на нем председательствовать[48]. Впрочем, призыв прибыть лично папа отклонил, сославшись на «трудность времен» (necessitas temporis) и, что более симптоматично, — на отсутствие такого обычая[49].

---

[46] Ср.: *Caspar E.* Geschichte des Papsttums. Bd. 1. S. 502–518; *Jalland T.* The Life and Times… P. 288–349; *Haller J.* Das Papsttum. Bd. 1. S. 169–190; *Rahner H.* Leo der Große… S. 323–339; *Wojtowytsch M.* Papsttum und Konzile… S. 329–339; *Horn S.O.* Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalcedon // Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico (Roma, 9–13 Ottobre 1989) / A cura di M. Maccarrone. Città del Vaticano, 1991. P. 263–274.

[47] Leonis ep. 76. Col. 903; ep. 77. Col. 907. Тот факт, что приглашение епископам явиться на Собор было издано от имени Валентиниана и Маркиана, т. е. совместно и западным, и восточным императорами, объясняется известной традицией издавать все эдикты по всей империи от имени обоих императоров. См.: ACO / Ed. E. Schwartz. T. 2. Vol. 1. Pars 1. Berolini et Lipsiae, 1933. Ep. 13. P. 27–28. Однако время и место проведения Собора Маркиан определил единолично.

[48] Содержание писем Маркиана такую трактовку не подтверждает. 22 ноября 450 г. Маркиан написал Льву следующее (Leonis ep. 76. Col. 903–904): Λοιπόν ἐστιν, ἵνα εἰ ἀρέσκῃ τῇ σῇ ὁσιότητι ἐπὶ ταῦτα τὰ μέρη παραγενέσθαι, καὶ τὴν σύνοδον ἐπιτελέσαι, τοῦτο ποιεῖν τῷ περὶ τὴν θρησκείαν ἔρωτι καταξιώσῃ. Καὶ γὰρ ταῖς ἡμετέραις ἐπιθυμίαις ποιήσει τὸ ἱκανὸν ἡ σὴ ὁσιότης, καὶ τῇ ἱερᾷ θρησκείᾳ τὰ χρήσιμα διατυπώσει. Εἰ δὲ ἐπαχθὲς τοῦτό ἐστι, τὸ σὲ πρὸς ταῦτα παραγενέσθαι τὰ μέρη, τοῦτο αὐτὸ ἡμῖν ἰδίοις καταμηνύσει γράμμασιν ἡ σὴ ἁγιωσύνη. Таким образом, Маркиан приглашал Льва явиться на Собор или сообщить, если тот прибыть не сможет. Решение направить на Собор своих представителей принадлежит самому Льву (ср.: Leonis ep. 83. Col. 920; ep. 90. Col. 933–934).

[49] Leonis ep. 93. Col. 937: quod quidem nec necessitas temporis, nec ulla poterat consuetudo permittere.

Отказ папы прибыть на Собор и отправка им вместо себя небольшой делегации могли быть обусловлены и тем мотивом, что Лев опасался оказаться в среде, где у него было слишком много противников, и в ситуации, когда исход мероприятия еще не был предрешен. С учетом того, что Диоскор Александрийский, Евтих и их линия пользовались поддержкой широких кругов клира и епископата в Константинополе и в целом на Востоке, а также ввиду наличия при дворе влиятельных представителей власти, ответственных за проведение Эфесского Собора 449 г. и ревностно поддерживавших линию Кирилла Александрийского, положение папы на новом Соборе могло не оказаться однозначно доминирующим. Отсюда и его отказ приехать на Собор, и представление им своих легатов в качестве коллективного председателя[50].

Папская делегация была принята в Халкидоне со всеми почестями и заняла по чести первое место среди всех представленных Церквей. Председательство же на соборных заседаниях, как и полагалось, осуществлялось исключительно уполномоченными императором чиновниками[51].

То, что папа в лице своих представителей не председательствовал на Соборе, подчеркивается и тем обстоятельством, что по завершении заседаний его ведущие участники обратились ко Льву с посланием, сообщавшим о результатах Собора. Они, а не представители папы, подвели итог заседаний и утвердили содержание соборных определений. Официальная рассылка уведомлений о решениях Собора была прерогативой его участников и императора, а не папских легатов и не самого папы: последнему предлагалось лишь подтвердить, но не пересматривать соборные постановления.

Что касается решений Собора, то такие, как низложение александрийского патриарха Диоскора и изложение веры в согласии с «Томосом», естественно, не вызвали возражений ни самого папы, ни легатов, представлявших его на Соборе. Однако наличие среди определений Собора 28-го правила[52], утверждавшего юрисдикцию константинопольского патриарха над диоцезами Фракии, Асии и Понта, а также признающего его равным по чести римскому епископу, хотя и уступающим последнему в ранге[53], вызвало со стороны папы бурный протест и многолетнее осложнение церковных отношений между Константинополем и Римом[54].

---

[50] Ibid.: Tamen in his fratribus … qui ab apostolica sede directi sunt, me synodo vestra fraternitas aestimet praesidere…

[51] Лев требовал от императора председательства для своего легата Пасхазина (Leonis ep. 89. Col. 931: praedictum fratrem et coepiscopum meum vice mea synodo convenit praesidere). И тем не менее мнение о председательстве Льва на Халкидонском Соборе (см., напр.: *Vojtowytsch M.* Papsttum und Konzile… S. 332–333) представляется ошибочным. Ср.: *Caspar E.* Geschichte des Papsttums. Bd. 1. S. 509; *Jalland T.* The Life and Times… P. 283, 289–290; *Haller J.* Das Papsttum. Bd. 1. S. 184; *De Vries W.* Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon (451) // Orientalia Christiana Periodica. 1969. Vol. 35. S. 63–122 (здесь: S. 73–76).

[52] Согласно счету византийских канонистов. См.: *Schwartz E.* Der sechste nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon // Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Bd. 27. Berlin, 1930. S. 611–640 (здесь: S. 612); *Martin Th.O.* The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note // Das Konzil von Chalkedon. Bd. II. P. 433–458 (здесь: P. 433–435).

[53] Leonis ep. 98. Col. 951–960.

[54] См.: *Souarn R.* Le 28e Canon de Chalcédoine // Échos d’Orient. 1897. T. 1. No 1. P. 19–22; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums…. Bd. 1. S. 525–555; *Klinkenberg H.M.* Papsttum und Reichskirche…

В обоснование законности принятого решения отцы Собора ссылались на наличие «издавна утвердившегося обычая», согласно которому «святая Божья Церковь константинопольцев» осуществляла рукоположения митрополитов указанных диоцезов[55]. В качестве канонического основания особой церковной роли столичной кафедры отцы Собора приводили определение II Вселенского Собора в Константинополе 381 г. Согласно этому определению епископский престол столичного города получал второе место по чести после римского[56]. Отцы Собора просили папу Льва об утверждении и присоединении к их решению, подчеркивая, что Собор полностью удовлетворил все дисциплинарные и вероучительные требования римского престола[57].

За посланиями отцов Собора последовали личные послания императора Маркиана и патриарха Константинопольского Анатолия, написанные 18 декабря того же года[58]. Император и патриарх также просили Льва подтвердить новые привилегии столичной кафедры, против принятия которых на Халкидонском Соборе резко (σφοδρότατα) возражали легаты папы. Император выражал надежду на то, что римский епископ даст свое согласие[59].

В своем послании Анатолий Константинопольский подчеркивал единогласие в вопросе определения статуса столичной Церкви не только отцов Собора, но и царственных особ, председателей соборных заседаний, сенаторов, клира и народа, а также упоминал, что решения Собора 381 г. были признаны в свое время не только царствовавшим на Востоке императором Феодосием Старшим (379–395), но и всеми крупнейшими иерархами Востока — предстоятелями Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Кесарие-Каппадокийской и Иерусалимской Церквей[60]. Анатолий так же, как ранее и отцы Собора, подчеркнул, что четкое каноническое определение юрисдикции Константинополя, принятое Собором, в сущности является не расширением, а ограничением полномочий столичной кафедры, ибо отныне епископы трех диоцезов должны были рукополагаться только своими митрополитами, а не столичным архиепископом[61].

Ни участники Собора, ни сам Анатолий в своих посланиях не скрывали того, что 28-е правило было принято вопреки протестам и возражениям папских легатов. В отличие от императора и отцов Собора, которые в своих посланиях нейтрально описывают их поведение, Анатолий не скрывает того, что оно было

S. 37–112; *Jalland T.* The Life and Times… P. 303–320; *Hofmann F.* Der Kampf der Päpste… S. 13–94; *Monachino V.* Genesi storica del Canone 28° di Calcedonia // Gregorianum. 1952. Vol. 33. P. 261–291; *Idem.* Il Canone 28° di Calcedonia e S. Leone Magno // Gregorianum. 1952. Vol. 33. P. 531–565 (см. особ.: P. 542–546); *McShane P.A.* Romanitas et le pape Léon… P. 160–164; *Ullmann W.* Gelasius I. S. 88–103; *Димитријевић Б.* Лав Велики и питање папског примата // Црквене студије. Годишњак Центра за црквене студије. 2010. Год. 7. No 7. С. 127–135; *Ruyssen G.H.* Una rivisitazione del XXVIII canone del Concilio di Calcedonia (451) // Iura Orientalia. 2013. Vol. IX. P. 146–179.

[55] Leonis ep. 98. Col. 956: Τὸ … ἐκ πολλοῦ κρατῆσαν ἔθος…

[56] Leonis ep. 98. Col. 956–958 (греческий текст).

[57] Ibid. Col. 958B (греческий текст).

[58] Leonis ep. 100. Col. 970–974; ep. 101. Col. 985–984. См.: *Jalland T.* The Life and Times… P. 310–314, 321–328; *Monachino V.* Il Canone 28° di Calcedonia… P. 547–550; *Wessel S.* Leo the Great and the Spiritual Rebuilding… P. 297–308.

[59] Leonis ep. 100. Col. 974.

[60] Leonis ep. 101. Col. 960–962 (греческий текст).

[61] Ibid. Col. 962: … ὡς ἐν τούτῳ ἀφαιρεῖσθαι μᾶλλον τοῦ θρόνου Κωνσταντινουπόλεως χειροτονίας πλείστων ἐπισκόπων, ὥσπερ ἀπὸ ἑξήκοντα, καὶ ἑβδομήκοντα ἐνιαυτῶν ἐτύγχανεν ἐπιτελῶν.

предосудительным. Вопреки единогласному мнению участников Собора, поддержанному царственной четой и сенаторами, папские легаты позволили себе бесчинное поведение и оскорбления в адрес Константинопольской Церкви[62].

Тем самым уже в самом обращении к папе отцов Халкидонского Собора было заявлено о том, что согласие папы не было непременным условием признания новой канонической территории Константинополя. Последние указали понтифику на то, что возвышение столичного престола со стороны членов Собора явилось проявлением уважения к пожеланиям императорской четы, сената и народа Константинополя, для какового Вселенский Собор оказался благоприятным поводом. Участники Собора обращаются к папе: «Утверждение церковного благоустроения… святейший и блаженнейший отец, удостой принять… Ибо мы, почитая радующихся этому благочестивейших и христолюбивых царей, а также сиятельный синклит и, так сказать, весь царственный [град], сочли благовременным утверждение Вселенским Собором его чести… Итак, мы просим: почти это решение и своим голосом. Ведь так будет оказано почтение царям, которые решение твоего блаженства утвердили в качестве закона…»[63].

Еще более ясно эти обстоятельства раскрываются в послании самого Анатолия Константинопольского папе Льву: «Поскольку надлежало нам провести рассмотрение и иных дел, дабы во всем оказалось, что таковой Собор неукоснительно принимает должные исправления и утверждения и по каноническим, и по прочим церковным главам, озаботились и вседержители, и великолепнейшие и славнейшие архонты, а также пресветлый и славный синклит, весь клир и народ, чтобы святейший престол сего царственного [града] Константина, ощутил некую прибавку чести…»[64].

Таким образом, в самых почтительных выражениях и отцы Собора, и Анатолий Константинопольский кратко обрисовали римскому папе все аспекты процедурного утверждения нового статуса константинопольской кафедры, представлявшего собой четкую юридическую основу для вынесения легитимного решения, имевшего в церковной сфере статус канона, а в государственной — закона. Принятие решения созванным императором Вселенским Собором епископов по представлению всех конституционных инстанций римского государства — императоров, сената и народа, — имело наивысшую законодательную силу, в равной степени обязательную и в церковной, и в государственной сфере.

Данное решение было принято в пределах территориальной юрисдикции восточного императора, к которой Рим с его епископом в то время не относился.

---

[62] Ibid. Col. 962C. См.: *Jalland T.* The Life and Times… P. 303–311.

[63] Leonis ep. 98. Col. 958: Βεβαίωσιν δὲ τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας… περιπτύξασθαι καταξίωσον, ἁγιώτατε καὶ μακαριώτατε πάτερ… παρακαλοῦμεν τοίνυν, τίμησον καὶ ταῖς σαῖς ψήφοις τὴν κρίσιν… Ἡμεῖς γὰρ θεραπεύοντες τούς τε εὐσεβεστάτους καὶ φιλοχρίστους βασιλέας ἐπὶ τούτῳ ἡδομένους, τήν τε λαμπράν συγκλῆτον καὶ πᾶσαν ὡς εἰπεῖν, τὴν βασιλεύουσαν, εὔκαιρον ἐνομίσαμεν τὴν ἐπ᾽ αὐτῇ παρὰ τῆς οἰκουμένης συνόδου βεβαίωσιν τῆς τιμῆς· … Οὕτω γὰρ καὶ βασιλεῖς θεραπευθήσονται, οἱ τὴν τῆς σῆς ὁσιότητος ὡς νόμον βεβαιώσαντες κρίσιν…

[64] Leonis ep. 101. Col. 980–982: Ἐπειδὴ δὲ καὶ περὶ ἑτέρων ὑποθέσεων ἐχρῆν ἡμᾶς διασκοπῆσαι, ἵνα ἡ τοσαύτη σύνοδος πάντα δόξῃ πράττειν ἀπαραλείπτως τὰ δεόμενα διορθώσεως τε καὶ βεβαιώσεως, ἔν τε κανονικοῖς και ἐν ἑτέροις ἐκκλησιαστικοῖς κεφαλαίοις, ἐγένετο φροντὶς τοῖς τε κρατοῦσι τῶν ὅλων, καὶ τοῖς μεγαλοπρεπεστάτοις καὶ ἐνδοξοτάτοις ἄρχουσι, τῇ τε λαμπρᾷ καὶ ἐνδόξῳ συγκλήτῳ, τῷ τε κλήρῳ παντὶ καὶ λαῷ αἴσθησιν λαβεῖν προσθήκης τινὸς εἰς τιμὴν τὸν κατὰ τὴν βασιλεύουσαν ταύτην Κωνσταντίνου ἁγιώτατον θρόνον…

Протесты римских легатов не имели силы, поскольку юрисдикция римского папы, а также его первенство чести не были затронуты. Да и с чисто процедурной точки зрения легаты папы на основании имеющихся у них инструкций не имели полномочий голосовать по этому вопросу[65].

Именно поэтому отцы Собора просят у папы не вынести решение по вопросу «преимуществ» (πρεσβεῖα) константинопольской кафедры, а всего лишь присоединиться к уже принятому и не подлежащему изменению решению. Согласие папы требовалось для придания решению Собора не юридической силы, а дополнительного веса, позволяющего сообщить ему более благообразную форму единогласного принятия.

Эта мысль прямо и без обиняков выражается в письме императора Маркиана, направленном Льву вместе с посланием отцов Собора. Император указывает, что определение II Вселенского Собора в Константинополе, равно как и новое определение IV Вселенского Собора в Халкидоне относительно положения константинопольской кафедры должно «прочно сохраняться» (firma serventur)[66], и далее говорит: «Да соблаговолит твоя святость также и этой части (определений — *М.Г.*) предоставить собственное согласие»[67]. В завершении послания император фактически заявляет о самодостаточности постановлений Собора, не нуждающихся в дополнительном утверждении, и о необходимости папе им следовать: «Мы требуем, чтобы то, что постановил святой Собор, твое благочестие впредь также наставляло соблюдать»[68].

В ответ папа Лев в своих посланиях императору Маркиану, августе Пульхерии и Анатолию Константинопольскому решительно и жестко отверг притязания столичной кафедры на новую юрисдикцию[69]. Прежде всего Лев заявил, что в своих поступках Анатолий Константинопольский руководствовался «пороком жадности»[70] и действовал «вопреки почитанию отеческих канонов, вопреки постановлениям Святого Духа, вопреки примерам древности»[71].

Далее Лев выдвинул краеугольное для последующего противостояния между Римом и Константинополем положение: притязания столичного престола явились нарушением постановлений I Вселенского Собора в Никее (325 г.). Противостоять таким попыткам папа считал своей обязанностью: он утверждал, что имеет право выносить решение по таким вопросам единолично, «поскольку мне вверено распоряжение и мне вменится в вину, если будут нарушены правила отеческих постановлений, которые по наставлению Духа Божия были заложены на Никейском Соборе для управления всею Церковью»[72]. Притязания Анатолия

---

[65] Leonis ep. 119. Col. 1045: Si quid sane ab his fratribus, quos ad sanctam synodum vice mea misi, praeter id quod ad causam fidei pertinebat gestum est perhibetur, nullius erit penitus firmitatis: quia ad hoc tantum ab apostolica sunt sede directi, ut excisis haeresibus catholicae essent fidei defensores.

[66] Leonis ep. 100. Col. 972.

[67] Ibid.: dignetur sanctitas tua etiam huic parti proprium adhibere consensum.

[68] Ibid.: Et petimus ut ea quae sancta synodus statuit, etiam religio tua in perpetuum praecipiat observari.

[69] Leonis ep. 104–106. Col. 992–1010. См. также: *Caspar E.* Geschichte des Papsttums. Bd. 1. S. 518–531; *Jalland T.* The Life and Times… P. 321–328; *Hofmann F.* Der Kampf der Päpste… S. 15–16; *Monachino V.* Il Canone 28° di Calcedonia… P. 550–558.

[70] Leonis ep. 104. Col. 993: cupiditatis pravitate.

[71] Ibid.: … contra reverentiam tamen canonum paternorum, contra statuta Spiritus sancti, contra antiquitatis exempla…

[72] Ibid. Col. 995: quoniam dispensatio mihi credita est, et ad meum tendit reatum, si paternarum regulae

папа описал как нарушение прав антиохийского патриарха и одновременно поддержал действия своих легатов на Соборе[73].

В письме августе Пульхерии Лев указал, что Анатолий устремился к тому, что было «выше меры его чести»[74], и в целом повторил те же аргументы, что и в письме августу Маркиану. Если все будут соблюдать никейские каноны, по мнению папы, «не будет никаких разногласий о мере почестей, никаких тяжб о рукоположениях, никаких сомнений о привилегиях, никаких состязаний по присвоению чужого; но по равному праву любви будет сохраняться разумный строй нравов и должностей…»[75]. Претензии же константинопольского иерарха папа описывает как нарушение первенства множества митрополитов, совершенное вопреки постановлениям Никейского Собора[76].

Согласное решение епископов Собора о признании привилегий Константинопольской кафедры Лев называет «соглашениями епископов, противоречащими правилам святых канонов, принятых в Никее», и считает возможным их отменить: «Мы объявляем [их] незаконными, и авторитетом блаженного апостола Петра, общим определением объявляем вовсе недействительными, следуя во всех церковных делах тем законам, которые Святой Дух через триста восемнадцать отцов установил для миротворческого соблюдения всеми иереями так, что даже если более многочисленные решат постановить нечто иное, нежели те, ничуть не следует уважать то, что будет отличаться от постановления вышеуказанных [отцов]»[77].

В послании, направленном Анатолию Константинопольскому, папа Лев дает волю эмоциям и выражениям[78]. В своей жадности и высокомерии Анатолий воспользовался случаем, чтобы подчинить себе всю Церковь: «Как будто благоприятное для тебя наступило время, когда александрийский престол утратил привилегию второй чести, а Антиохийская Церковь потеряла свойственное ей третье достоинство, чтобы подчинить эти области своей власти»[79].

Безусловно, папе было весьма выгодно выставить дело так, что во всем была виновна жадность и амбиции одного Анатолия: в противном случае выглядело бы, будто сам папа выступал против императорской четы, сената, народа и клира Константинополя, а также противился воле Вселенского Собора. Как следствие, Лев сделал неуклюжую попытку свести появление 28-го правила к личным ин-

---

sanctionum, quae in synodo Nicaena ad totius Ecclesiae regimen, Spiritu Dei instruente, sunt conditae, me (quod absit) connivente, violentur…

[73] Ibid. Col. 995–997.

[74] Leonis ep. 105. Col. 999: supra mensuram sui honoris…

[75] Ibid. Col. 999: … nullae de mensura honorum dissensiones, nulla de ordinationibus lites, nullae de privilegiis ambiguitates, nulla erunt de alieni usurpatione certamina; sed aequo jure charitatis, rationabilis et morum et officiorum ordo servabitur…

[76] Ibid. Col. 999–1000.

[77] Leonis ep. 105. Col. 1000: in irritum mittimus et per auctoritatem beati Petri Apostoli generali prorsus definitione cassamus, in omnibus ecclesiasticis causis his legibus obsequentes quas ad pacificam observantiam omnium sacerdotum per trecentos decem et octo antistites Spiritus sanctus instituit: ita ut etiam si multo plures aliud quam illi statuere decernant, in nulla reverentia sit habendum, quidquid fuerit a praedictorum constitutione diversum.

[78] См.: *Wessel S.* Leo the Great… P. 308–321.

[79] Leonis ep. 106. Col. 1003: tamquam opportune se tibi hoc tempus obtulerit, quo secundi honoris privilegium sedes Alexandrina perdiderit et Antiochena Ecclesia proprietatem tertiae dignitatis amiserit, ut his locis iuri tuo subditis…

тригам Анатолия якобы силой исторгшего у отцов Собора подписи в свою поддержку, именно для того, чтобы избежать обвинения в неуважении к властям Восточной Империи и к представителям восточных Церквей, причем в ситуации, когда папские требования, ради удовлетворения которых Лев собственно и настаивал на созыве Собора, были выполнены.

Лев повторяет мнение о том, что решения трехсот восемнадцати отцов Никейского Собора не могут быть отменены церковным собранием, даже превосходящим последний по количеству участников. Он также дает новую мотивацию действиям папских легатов на Халкидонском Соборе: оказывается, там они отстаивали каноны Никейского Собора[80]. Папа открыто отказался признавать решение отцов Халкидонского Собора — «призрачное согласие», которое Анатолий, якобы, обманом «исторг» у них[81].

Далее папа конкретизирует свою позицию относительно несвойственного изначально Церкви вопроса о сравнительном соотношении рангов (достоинств) различных кафедр: «Да не будут разорваны права провинциальных первенств и да не будут обмануты предстоятели-митрополиты относительно древле установленных привилегий. Да не погибнет ничуть достоинство александрийского престола, которое он заслужил благодаря евангелисту Марку, ученику блаженного Петра; … также и Антиохийская Церковь, в которой в силу того, что в ней первым проповедовал блаженный апостол Петр, возникло имя христианское, да пребывает в ранге, отечески установленном, и, будучи помещена на третьем месте[82], никогда да не станет ниже себя»[83].

На основе вышеприведенных цитат выясняется вполне однозначная позиция Льва относительно соборной регламентации положения константинопольского архиепископа как предстоятеля столичной кафедры в составе Вселенской Церкви. Римский понтифик считает возможным своей властью отменить решение Вселенского Собора, вынесенное по представлению конституирующих слоев римского государства — императора, сената и народа. Он не дает своего согласия на то, что патриарх Константинопольский получает равные с Римом привилегии, занимает второе место по чести после него, обходя, по мнению папы, Александрию и Антиохию, а также получает в свою юрисдикцию три диоцеза. Во всех этих пунктах он усматривает нарушение правил I Вселенского Никейского Собора, а именно 6-го правила.

Ранжируя вселенские кафедры по их сравнительному достоинству, Лев утверждал, что основывается на никейском правиле, в котором идет речь о привилегиях трех престолов: Римского, Антиохийского и Александрийского[84]. Впро-

---

[80] Ibid. Col. 1005A.

[81] Ibid. Col. 1007A: …eliciendo a fratribus speciem consensionis.

[82] Третий ранг Антиохийской Церкви Лев подтверждает и в другом своем письме от 11 июня 453 г. (Leonis ep. 119. Col. 1042–1043): Dignum est enim te apostolicae sedis in hac sollicitudine esse consortem et ad agenda fiduciam privilegia tertiae sedis agnoscere, quae in nullo cujusquam ambitione minuentur.

[83] Leonis ep. 106. Col. 1007: Non convellantur provincialium jura primatuum, nec privilegiis antiquitus institutis metropolitani fraudentur antistites. Nihil Alexandrinae sedi ejus, quam per sanctum Marcum evangelistam beati Petri discipulum meruit, pereat dignitas; … Antiochena quoque Ecclesia, in qua primum praedicante beato apostolo Petro, Christianum nomen exortum est, in paternae constitutionis ordine perseveret, et in gradu tertio collocata numquam se fiat inferior.

[84] См.: Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων / Ἔκδ. Γ. Ῥάλλης, Μ. Ποτλῆς. Τ. 2. Ἀθήνησιν, 1852.

чем, вполне очевидно, что подлинный текст канона не предполагал никакого ранжирования престолов[85].

Несмотря на этот факт, мотивы Льва можно отчасти понять: восточные епископы сами натолкнули его именно на такую интерпретацию своей формулировкой 28-го правила, которую они воспроизвели в письме ко Льву и которая говорит о втором после Рима месте константинопольского престола[86].

Тем не менее этой оговорки недостаточно для того, чтобы вполне оправдать позицию римского понтифика в отношении этого вопроса. Поскольку Рим не принимал участия в I Вселенском Соборе и имел о его ходе и принятых на нем решениях довольно смутное представление, каноны этого Собора в конечном итоге стали применяться в Риме в интерполированном, если не сказать фальсифицированном, виде. Ключевое для нашей темы 6-е правило (5-е по латинскому счету) имело прибавку «Ecclesia Romana semper habuit primatum» («Римская Церковь всегда обладала первенством»), не только отсутствующую в оригинальных никейских канонах[87], но и противоречащую самому духу эпохи I Вселенского Собора. Эта прибавка использовалась представителями Льва на Халкидонском Соборе с целью подвести каноническое основание под идею папского первенства, однако была отвергнута участниками Собора как подложная[88].

Несмотря на столь очевидный афронт, в Риме, даже убедившись в подложности данного канона, не подумали отказаться от его дальнейшего использования в целях обоснования притязаний римского престола на вселенское первенство. Сам Лев охотно прибегал к аргументации в пользу римского властного первенства, основанной на подложных канонах Никейского Собора[89]. Он полностью поддержал позицию своих легатов по вопросу новых привилегий Константинопольской Церкви. Это говорит в пользу того факта, что для него разница между

Σ. 128: Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω, τὰ ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν· ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν. Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις, τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.

[85] Даже католические исследователи подчас выражают удивление такой трактовкой Львом никейских канонов, называя ее даже «довольно нелепой» (rather abstruse): *Dvornik F.* The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Cambridge, Massachusetts, 1958. P. 86. Ср.: *Jalland T.* The Life and Times… P. 325: «All this was true up to a point, yet in the description of the powers acquired by the see of Constantinople, in virtue of the new canons, Leo appears to be guilty of some inaccuracy»; *Ullmann W.* Gelasius I. S. 101: «Darüber hinaus traf Nicäa keine Bestimmung hinsichtlich des Vorranges von Kirchen, weil Konstantinopel noch gar nicht in das Blickfeld der damaligen Synodalen kommen konnte».

[86] Ср. формулировку самого 28-го правила: τὴν βασιλείᾳ καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν … δευτέραν μετ᾽ ἐκείνην ὑπάρχουσαν (ACO / Ed. E. Schwartz. T. II. Vol. I. Pars III. Berolini et Lipsiae, 1933. P. 96 [455]), и письма отцов Собора ко Льву: μετὰ τὸν ὑμέτερον ἁγιώτατον καὶ ἀποστολικὸν θρόνον, τὰ πρεσβεῖα τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἔχειν, δεύτερον τέταγμενον (Leonis ep. 98. Col. 956C–958A).

[87] См.: Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. Fasc. I. Pars 2. Oxonii, 1904. P. 120–121, 196–197, 260. См. также: *Schwartz E.* Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche. 1926. Bd. 25. S. 38–88; *Idem.* Die Kanonessammlungen… S. 44–57.

[88] ACO // Ed. E. Schwartz. T. II. Vol. I. Pars III. Berolini et Lipsiae, 1935. P. 95 (454). См. также: *Кузенков П.В.* Канонический статус Константинополя и его интерпретация в Византии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I: Богословие — Философия. 2014. Вып. 3 (53). С. 25–51 (здесь: С. 36–37).

[89] Leonis ep. 104–106. Col. 992–1010.

греческим оригиналом и латинским переводом не являлась аргументом для пересмотра римской позиции.

Только с учетом интерполированного текста можно объяснить отстаивание Римом того представления, что никейские каноны утверждают некую иерархию престолов, которую выстраивал папа Лев и согласно которой Рим занимал первое место, Александрия — второе, а Антиохия — третье. Римский понтифик, по-видимому, не считал, что его личная репутация и авторитет «престола святого Петра» могут пострадать, если он будет требовать от Востока следования той версии никейского канона, на подложность которой его легатам было указано в Халкидоне[90].

Между тем на Востоке рассматривали 6-е правило только в контексте утверждения сложившихся к 325 г. церковно-политических связей ряда диоцезов с крупными городами Империи: Римом, Александрией и Антиохией. Канон явно не налагал запрета на дальнейшее церковно-политическое переустройство и отнюдь не предусматривал на веки вечные «свободу митрополий», как выражался папа Лев, представляя дело так, что 28-е правило нарушало 6-е никейское и угрожало древним привилегиям Александрии, несмотря на то, что церковная область последней, так же как и ее отношения с провинциальными епископами, не подверглась никаким изменениям.

Не действия Константинополя, а скорее указанная позиция Рима была опасна для Александрийской церкви, поскольку Лев недвусмысленно объявил себя ее покровителем и защитником ее привилегий[91]. Лев однозначно считал себя вправе подтверждать властные преимущества александрийского архиепископа относительно находящихся в его юрисдикции епископов (comprovinciales episcopos) и права собора Александрийской Церкви[92], тем самым давая понять, что ее внутреннее устройство и сложившиеся внутри нее отношения являются не продуктом долгой истории взаимоотношений между Александрией и прочим Египтом, а результатом политики Рима[93]. Лев демонстрировал полную уверенность в том, что положение Александрийской Церкви обусловлено тем фактом, что апостол Петр через своего ученика Марка передал последней ту веру, которую к тому времени Петр распространил в самом Риме[94].

Лев, таким образом, вполне однозначно заявляет о том, что фактически изобретенная им ранговая система является системой иерархической, в которой чем выше ранг кафедры, тем больше у нее власти, а младшие кафедры «подчиняют-

---

[90] Лев заявлял: «Против статутов отеческих канонов, которые множество лет тому назад были утверждены в городе Никее духовными постановлениями, никому не дозволено ничего дерзать» (Leonis ep. 105. Col. 999: Quoniam contra statuta paternorum canonum, quae ante longissimae aetatis annos in urbe Nicaena spiritualibus sunt fundata decretis, nihil cuique audere conceditur…).

[91] Об отношениях Церквей Александрии и Рима в этот период с точки зрения притязаний последнего см.: *Klug St.* Alexandria und Rom. Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike. [Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe, 11]. Münster, 2014. S. 366–488 (см. особ.: S. 462–472).

[92] Ср.: Leonis ep. 129. Col. 1077C.

[93] Лев вообще охотно вмешивался во внутренние дела отдельных престолов, обращаясь к клирикам через голову их предстоятеля или намереваясь направить своих легатов для наставления местной паствы без согласия местного архиерея. Ср.: Leonis ep. 161. Col. 1142–1143; ep. 162. Col. 1145. См. протест по этому поводу Анатолия Константинопольского: ep. 163. Col. 1146–1147.

[94] Ibid. Col. 1075. Ср. также: Ibid. Col. 1076: a beatis apostolis et sanctis patribus in nos manavit.

ся» старшим. Он подчеркивает, что Константинополь, сравнявшись в привилегиях с Римом, получил на Востоке именно властное первенство, т. е. право управлять другими Церквами[95]. Тем самым «прибавление в чести» (προσθήκη τιμῆς) Константинополя, о котором говорили отцы Халкидонского Собора[96], обращаясь ко Льву, Рим истолковывал как «прибавление власти» (auctio potestatis)[97]. Этим вполне проясняется подлинная причина негодования римского понтифика: полагая себя истинным главой Церкви, он увидел в константинопольском архиепископе узурпатора своей власти[98].

Ситуация с Антиохийской Церковью, занимавшей, по мнению Льва, третье место, еще более ярко выявляет нелепость папской позиции по отношению к Востоку, основанную на весьма широком применении фальсифицированного канона. Церковная область Антиохии была уменьшена на Халкидонском Соборе на основании соглашения об отделении от нее Иерусалима с тремя палестинскими провинциями, достигнутого Домном Антиохийским и Ювеналием Иерусалимским. Если следовать логике папы Льва, этот акт знаменовал собой вопиющее нарушение 6-го никейского правила, якобы налагавшего запрет на дальнейшие церковно-территориальные переустройства. Кроме того, данное решение было принято без консультаций с Римом, римскому папе о нем не докладывали и его подтверждения не спрашивали.

И тем не менее по данному эпизоду Лев не только не заявляет своего протеста, но и вообще никак не комментирует это событие, что еще более удивительно, поскольку создание Иерусалимского патриархата из нескольких провинций Антиохийского было согласовано на поместном соборе в Константинополе в 450 г. Можно сделать вывод, что там, где это было ему выгодно, Лев оставлял без внимания весьма значительные изменения церковно-административных границ[99].

Спор о 28-м халкидонском правиле между Львом, с одной стороны, Анатолием Константинопольским и императорским двором — с другой, продолжился и далее вплоть до 453 г., когда под давлением обстоятельств Лев был вынуж-

---

[95] Leonis ep. 106. Col. 1003: his locis (имеются в виду Александрия и Антиохия. — *М.Г.*) juri suo (т. е. Анатолия Константинопольского. — *М.Г.*) subditis, omnes metropolitani episcopi proprio honore priventur.

[96] Ср. примеч. 64.

[97] Leonis ep. 135. Col. 1097D.

[98] Лев отнюдь не скрывал своих притязаний на вселенскую церковную власть. Вот что он пишет Анастасию, епископу Фессалоникийскому (Leonis ep. 14. Col. 676): «Связь всего тела создает единое здравие, единую красоту; и эта связь всего тела требует единодушия, особенно же добивается согласия священников (concordiam sacerdotum), у которых достоинство хотя и общее, однако не таков всеобщий ранг (ordo generalis), поскольку и среди блаженнейших апостолов наряду с подобием чести было некое различие власти (discretio potestatis), и хотя избранность была равной, только одному было дано выдаваться среди всех. Из какового примера также возникло и различие епископов (episcoporum … distinctio), и великим предназначением было предусмотрено, чтобы не все присваивали себе всё, но были в каждой провинции те, которые среди своих братьев имеют [право] первого приговора. И опять же, чтобы некоторые, кто был поставлен в более крупных городах, принимали на себя и более обширную заботу, а через них забота о Вселенской Церкви стекалась к единому престолу Петра (ad unam Petri sedem universalis Ecclesiae cura conflueret), и ничто никогда не противилось своей главе».

[99] Этот факт с удивлением отмечают и отдельные исследователи: *Jalland T.* The Life and Times… P. 303. См. также: *Honigmann E.* Juvenal of Jerusalem // Dumbarton Oaks Papers. 1950. Vol. 5 (1950). P. 209–279 (здесь: P. 238–247, 254–255 et passim); *Winkelmann F.* Papst Leo I. und die sogenannte Apostasia Palästinas // Klio. 1988. Bd. 70. S. 167–175 (здесь: S. 174–175).

ден пойти на частичный компромисс: он восстановил общение с Анатолием, признал вероучительную часть постановлений Халкидонского Собора, однако формально так и не признал нового статуса и юрисдикции Константинопольской Церкви.

На основании проделанного нами анализа можно сделать ряд наблюдений, касающихся положения римского папского престола и его отношений с церквами Востока Римской империи, а также к императорской власти. Прежде всего, следует отметить, что именно Восток и восточные Церкви генерировали и утверждали нормы как христианского вероучения, так и церковной дисциплины. Церковно-политическое значение восточных кафедр, их ведущая роль в развитии христианской цивилизации в позднеантичную эпоху являются несомненными. Любое явление церковной жизни, претендовавшее на общецерковную значимость, возникало не иначе как на Востоке и принималось посредством разработанных на Востоке соборных процедур. Наивысшее значение при этом имел институт Вселенского Собора, государственный по своему правовому статусу и происхождению. Этот институт действовал в пределах юрисдикции восточного императора, в то время как его решения фактически являлись общеобязательными в пределах Церкви всего римского государства[100], а за римским папой сохранялось лишь право присоединиться к общему решению.

Именно эти базовые положения был вынужден учитывать при проведении своей политики папа Лев. На основании анализа его корреспонденции можно видеть, что отношения римского папского престола с восточными кафедрами осуществлялись с ведома восточного императора. Для осуществления своих действий в отношении предстоятелей ведущих восточных кафедр Лев был вынужден запрашивать санкцию восточного императора. Наиболее красноречиво это проявилось во время кризиса, связанного с Евтихом и Флавианом Константинопольским, когда Лев, получая многочисленные апелляции от различных сторон, запрашивал разрешение императора на то, чтобы провести дознание и суд. Чрезвычайно важно отметить, что римский папа просил восточного императора созвать собор в Италии для того, чтобы пересмотреть решения Эфессого Собора 449 г. Весьма показательно и то, что император Феодосий ответил на это категорическим отказом, так что Лев при жизни последнего более не возвращался к этой теме. Вновь она была поднята лишь после перемены на константинопольском императорском престоле, когда по инициативе и на условиях новой императорской четы был проведен Халкидонский Собор 451 г.

Далее показательно для характеристики положения римской кафедры в рассматриваемую эпоху то, что фактически Вселенский Собор для достижения законности своих решений не нуждался в папском одобрении. Из переписки папы Льва с участниками Собора, а также с императором становится ясным, что обращение к римскому епископу требовалось для придания решениям Собора единогласного характера. Как это видно на примере спора из-за 28-го халкидонского правила, в случае, если папское одобрение нельзя было получить, решение вступало в силу без него[101].

---

[100] Этот общегосударственный статус сообщало Собору участие в нем представителей всех господствующих слоев римского общества и председательство императора.

[101] Нигде в наших источниках не встречается намека на то, что император или отцы Собора были готовы отменить его решения в случае отказа папы присоединиться к ним. Скорее наоборот:

Весьма характерна в этом контексте непоследовательная позиция папы Льва, с одной стороны, протестовавшего против увеличения территории Константинопольской Церкви, поскольку, дескать, оно нарушало права многих митрополий и шло вразрез с превратно толкуемым папой (и, кроме того, фальсифицированным) 6-м правилом Никейского Собора, а с другой, — молчаливо принявшего отделение от Антиохийской Церкви Иерусалима с несколькими палестинскими епархиями. Не трудно сделать вывод о том, что в данном случае позиция папы имела ярко выраженный политически ангажированный характер, причем он явно прибегал к двойным стандартам, толкуя в диаметрально противоположном ключе два аналогичных случая.

Факт непризнания папой новой юрисдикции константинопольского патриарха никоим образом не мог изменить или даже повлиять на сложившуюся на Востоке церковно-административную и церковно-политическую ситуацию, однако остался константой отношений между Римом и Константинополем вплоть до конца первого тысячелетия истории христианства. Попрекая Анатолия Константинопольского неумной жаждой власти, Лев явно проецировал на него свои собственные скрытые желания. Демагогически отстаивая «права провинциальных приматов» (provincialium jura primatuum)[102], по сути дела, он обвинял Анатолия лишь в том, что тот делал невозможным подчинение восточных Церкви папской власти. Тем не менее именно папская политика, приведшая на последующие десятилетия к отчуждению между кафедрами, оказавшимися в расколе по вопросу о Халкидонском Соборе, в конечном итоге является причиной того, что в VI в., начиная с эпохи Юстиниана Великого, Константинополь становится безальтернативным центром церковной власти на Востоке[103].

Именно Халкидонский Собор, который в католической церковной историографии обычно трактуется как триумф папства, со всей наглядностью продемонстрировал, что Восток принципиально отверг идею римского примата, понимаемую как властное первенство римского епископа. Попытка папы Льва выстроить на основе специфического толкования подложных или фальсифицированных никейских канонов властную иерархию церквей с Римом во главе провалилась.

Грацианский Михаил Вячеславович

Кандидат исторических наук
Ведущий научный сотрудник
Исторический факультет МГУ имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4
119991 Москва

Электронная почта: gratsianskiy@mail.ru

присоединение к решениям Собора было для папы залогом сохранения единства со Вселенской Церковью.

[102] Leonis ep. 107. Col. 1007.

[103] Ср.: *Blaudeau Ph.* Alexandrie et Constantinople (451–491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie. Rome, 2006. P. 381–460.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Mikhail Gratsianskiy

THE STRUGGLE OF POPE LEO THE GREAT FOR PRIMACY IN THE CONTEXT OF THE EASTERN COUNCILS AND THE CHURCH POLICY OF THE EMPERORS

Abstract: The article analyzes the church policy of Pope Leo the Great (440–461) in the period from 448 to 454, i.e. from the beginning of the "Eutychian" crisis and till the restoration of the relations between the Roman see and the Churches of the East after the 4th Ecumenical Council in Chalcedon (451). As a result of the condemnation of Archimandrite Eutyches at the Council of Constantinople in 448, the Pope was involved in church-political events in the East, marked by the rivalry between ecclesiastical and political circles at the court of Emperor Theodosius II (408–450). Despite the appeal to the pope by both conflicting parties, the crisis was resolved by the emperor through the convening of the Council in Ephesus in 449, during which the pope's claim to the role of arbitrator was actually rejected. The subsequent demands of Leo to hold a new Council on the same issue were unambiguously rejected by Theodosius. The situation changed after the death of the latter and the accession of Marcian (450–457). The new emperor immediately raised the question of holding a new Council, which took place in Chalcedon in the autumn of 451 and satisfied all papal requirements regarding dogma and church discipline. The Pope's discontent and, accordingly, his refusal to recognize the conciliar definitions were caused by the canon 28 of the Council, which granted Constantinople equal privileges with Rome and the second place in honour after the latter. This refusal caused a rift in relations between Rome and the Churches of the East, which lasted almost three years and evolved against the background of a full-scale crisis caused by the decisions of the Council of Chalcedon in the East. The article presents and studies the church-political position of Pope Leo, based upon his view of the Roman primacy in the Universal Church, which he deduced from the perverse interpretation of the canon 6 of the First Ecumenical Council in Nicea (325) and from a falsified form of the former.

Keywords: Pope Leo the Great, Emperor Theodosius II, Emperor Marcian, Patriarch of Constantinople Flavianus, Patriarch of Constantinople Anatolius, archimandrite Eutyches, the Second Council of Ephesus ("Robber" Council), the Council of Chalcedon, the First Council of Nicaea, Canon 6 of the Council of Nicaea, Canon 28 of the Council of Chalcedon, Roman Primacy.

Literature Cited

Arens, H. *Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian.* Freiburg, Basel, Wien 1982.

Ballerini, P., and Ballerini, H., eds. *Sancti Leonis Magni opera.* Vol. 1–3. Venice 1753–1757.

Barclift, Ph.L. "The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary." *Church History: Studies in Christianity and Culture* 66 (1997). P. 221–239.

Bevan, G.A., and Gray, P.T.R. “The Trial of Eutyches: A New Interpretation.” *Byzantinische Zeitschrift* 101 (2008). P. 617–657.

Blaudeau, Ph. *Alexandrie et Constantinople (451–491). De l’histoire à la géo-ecclésiologie.* Rome 2006.

Callewaert, M.C. “Saint Léon le Grand et les textes du Léonien.” *Sacris Erudiri* 1 (1948). P. 35–122.

Cameron, A. *The Later Roman Empire AD 284–430.* London 1993.

Cameron, A. *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395–600.* London, New York 2001.

Caspar, E. *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft.* Vol. 1. Tübingen 1933.

Chavasse, A., ed. *Sancti Leonis Magni Romani pontificis Tractatus septem et nonaginta.* [Corpus Christianorum. Series Latina 138–138A]. Turnhout 1973.

Cohen, S. *Heresy, Authority and the Bishops of Rome in the Fifth Century: Leo I (440–461) and Gelasius (492–496). A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.* Department of History, University of Toronto, 2014.

De Francisco Heredero, A., Hernández de la Fuente, D., Torres Prieto, S., eds. *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire.* Newcastle upon Tyne 2014.

De Vries, W. “Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon (451).” *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969). P. 63–122.

Dekkers, D.E. “Autour de l’œuvre liturgique de saint Léon le Grand.” *Sacris erudiri* 10 (1958). P. 363–398.

Dimitrijević, B. “Lav Veliki i pitanje papskog primata.” *Tsrkvene studije. Godishnjak Tsentra za tsrkvene studije* 7 (2010). P. 127–135.

Draguet, R. “La christologie d’Eutychès d’après les actes du synode de Flavien (448).” *Byzantion 6* (1931). P. 441–457.

Dvornik, F. *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew.* Cambridge, Massachusetts 1958.

Emery, G. “Le mystère de l’incarnation dans le Tome à Flavien de saint Léon le Grand.” *Nova et Vetera* 87 (2012). P. 397–418.

Frend, W.H.C. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries.* London 1972.

Girardet, K.M. “Ein Kapitel kirchlicher Rechtsgeschichte in den Kanones des vierten Jahrhunderts.” *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 23 (1974). P. 98–127.

Gratsianskiy, M.V. “Vozniknovenie i razvitie kontseptsii papskogo primata v I–V vv.” *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta I: Bogoslovie. Filosofiia* 52 (2014). P. 9–29.

Gratsianskiy, M.V. *Imperator Iustinian Velikii i nasledie Khalkidonskogo Sobora.* Moscow 2016. P. 48–86.

Gratsianskiy, M.V. “Papa Lev Velikii i ego tolkovanie 6-go Nikeiskogo kanona.” In *Tserkov’ v istorii Rossii. Sbornik 11. K 70-letiiu N.N. Lisovogo.* Moscow 2016. P. 159–175.

Gratsianskiy, M.V., and Kuzenkov, P.V. “Papa Lev Velikii i paskhalisticheskie spory serediny V veka v kontekste mezhtserkovnykh i tserkovno-gosudarstvennykh otnoshenii.” *Vizantiiskii vremennik* 102 (2018). P. 71–95.

Grillmeier, A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* Vol. 2/1. Freiburg, Basel, Wien 1986.

Grillmeier, A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* Vol. 1. Freiburg, Basel, Wien 1990.

Haller, J. *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit.* Vol. 1. Stuttgart 1950.

Harrison, C., Humfress, C., and Sandwell, I., eds. Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark. Oxford 2014.

Hess, H. *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica.* Oxford 2002.

Hofmann, F. "Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451–519)." In Grillmeier, A., and Bacht, H., eds. *Das Konzil von Chalkedon.* Vol. 1. Würzburg 1953. P. 13–94.

Honigmann, E. "Juvenal of Jerusalem." *Dumbarton Oaks Papers* 5 (1950). P. 209–279.

Horn, S.O. "Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalcedon." In Maccarrone, M., ed. *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico (Roma, 9–13 Ottobre 1989).* Città del Vaticano 1991. P. 263–274.

Hoskin, M. *Prolegomena to a Critical Edition of the Letters of Pope Leo the Great. A Study of the Manuscripts.* PhD Thesis. The University of Edinburgh, 2015.

Jalland, T. *The Life and Times of St. Leo the Great.* London 1941.

Jasper, D., and Fuhrmann, H. *Papal Letters in the Early Middle Ages.* Washington 2001.

Jones, A.H.M. *The Later Roman Empire 284–602.* Vol. 1–2. Oxford 1964.

Kissling, W. *Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo dem Großen bis Gelasius I.* Paderborn 1921.

Klinkenberg, H.M. "Papsttum und Reichskirche bei Leo dem Großen." *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 38 (1952). P. 37–112.

Klug, St. *Alexandria und Rom. Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike.* [Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 11]. Münster 2014.

Kuzenkov, P.V. "Kanonicheskii status Konstantinopolia i ego interpretatsiia v Vizantii." *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta I: Bogoslovie. Filosofiia* 53 (2014). P. 25–51.

Marrou, H.-I. *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe–VIe siècle.* Paris 1977.

Martin, Th.O. "The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note." In Grillmeier, A., and Bacht, H., eds. *Das Konzil von Chalkedon.* Vol. 1. Würzburg 1953. P. 433–458.

Mathisen, R.W., ed. *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World. Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity.* Farnham 2011.

Matthews, R.J.H. "Flavian's Confession of Faith." *Prudentia* 17 (1985). P. 93–106.

May, G. "Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon." *Annuarium historiae Conciliorum* 21 (1989). P. 1–61.

McShane, P.A. *Romanitas et le pape Léon le Grand.* Tournai, Montréal 1979.

Michel, A. "Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung." In Grillmeier, A., and Bacht, H., eds. *Das Konzil von Chalkedon.* Vol. 2. Würzburg 1953. P. 491–562.

Monachino, V. "Genesi storica del Canone 28° di Calcedonia." *Gregorianum* 33 (1952). P. 261–291.

Monachino, V. "Il Canone 28º di Calcedonia e S. Leone Magno." *Gregorianum* 33 (1952). P. 531–565.

Nocoń, A. "Appellatio Flaviani ad papam Leonem (?). Autour du pouvoir papal dans l'Orient." *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 38 (2005). P. 70–76.

Perthel, E. *Papst Leo's I. Leben und Lehren.* Jena 1843.

Pidolle, L. *La christologie historique du pape saint Léon le Grand.* Paris 2013.

Powell, D. "Haeres Petri: Leo I and Church Order." *International Journal for the Study of the Christian Church* 8 (2008). P. 203–210.

Rahner, H. "Leo der Große, der Papst des Konzils." In Grillmeier, A., and Bacht, H., eds. *Das Konzil von Chalkedon.* Vol. 1. Würzburg 1953. P. 323–339.

Rallēs, G., Potlēs, M., eds. *Syntagma tōn theiōn kai hierōn kanonōn.* Vol. 2. Athens 1852.

Robinson, D.C. "Informed Worship and Empowered Mission: The Integration of Liturgy, Doctrine, and Praxis in Leo the Great's Sermons on Ascension and Pentecost." *Worship* 83 (2009). P. 524–540.

Ruyssen, G.H. "Una rivisitazione del XXVIII canone del Concilio di Calcedonia (451)." *Iura Orientalia* 9 (2013). P. 146–179.

Schwartz, E. “Der sechste nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon.” In *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse.* Vol. 27. Berlin 1930. P. 611–640.
Schwartz, E. “Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian.” *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 42 (1921). P. 231–234.
Schwartz, E. “Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon.” *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 25 (1926). P. 38–88.
Schwartz, E., ed. *Acta Conciliorum Oecumenicorum.* T. 2. Vol. 2. Part 1. Berlin 1927.
Schwartz, E. “Der Prozeß des Eutyches.” In *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Abteilung. Heft 5.* München 1929. P. 1–93.
Schwartz, E. “Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche.” *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 25 (1936). P. 1–114.
Schwartz, E., ed. *Acta Conciliorum Oecumenicorum.* T. 2. Vol. 1. Part 3. Berlin, Leipzig 1935.
Silva-Tarouca, C., ed. *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum episcopum Constntinopolitanum (Epistula XXVIII).* Rome 1959.
Souarn, R. “Le 28e Canon de Chalcédoine.” *Échos d’Orient* 1 (1897). P. 19–22.
Stein, E. *Histoire du Bas-Empire. T. 1: De l’état romain à l’état byzantine. (284–476).* Paris, Brussels, Amsterdam 1959. P. 95–350.
Strand, K.A. “Peter and Paul in Relationship to the Episcopal Succession in the Church at Rome.” *Andrews University Seminary Studies* 3 (1992). P. 217–232.
Studer, B. “Leo der Grosse und der Primat des römischen Bischofs.” In Brantschen, J., and Selvatico, P., eds. *Unterwegs zur Einheit: Festschrift für Heinrich Stirnimann.* Freiburg 1980. P. 617–630.
Ullmann, W. “Leo I and the Theme of Papal Primacy.” *Journal of Theological Studies* 11 (1960). P. 25–51.
Ullmann, W. *Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter.* [Päpste und Papsttum 18]. Stuttgart 1981.
Uhalde, K. “Pope Leo I on Power and Failure.” *The Catholic Historical Review* 95 (2009). P. 671–688.
Ulrich, J. *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums.* Berlin, New York 1994.
Vranić, V. “The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople in 448.” *Philotheos* 8 (2008). P. 208–221.
Wessel, S. *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome.* [Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language; 93]. Leiden, Boston 2008.
Whitney, J.P. “The Earlier Growth of Papal Jurisdiction.” *Cambridge Historical Journal* 4 (1932). P. 1–25.
Wilks, M. “The Apostolicus and the Bishop of Rome.” *The Journal of Theological Studies* 14 (1963). P. 311–354.
Winkelmann, F. “Papst Leo I. und die sogenannte Apostasia Palästinas.” *Klio* 70 (1988). P. 167–175.
Wojtowytsch, M. *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile.* Stuttgart 1981.

Mikhail Gratsianskiy
PhD, Leading Researcher
Lomonosov Moscow State University
Faculty of History
Lomonosovsky prospect, 27–4
119991 Moscow
e-mail: gratsianskiy@mail.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

М.В. Грацианский, П.В. Кузенков

ПАПА ЛЕВ ВЕЛИКИЙ И ПАСХАЛИСТИЧЕСКИЕ СПОРЫ СЕРЕДИНЫ V в. В КОНТЕКСТЕ МЕЖЦЕРКОВНЫХ И ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ*

Аннотация: Статья посвящена изучению споров вокруг уточнения даты празднования Пасхи в понтификат Льва Великого (440–461). Два раза за период своего правления, в 444 и 455 гг., из-за расхождения между римской и александрийской пасхалиями папа Лев был вынужден обсуждать с Александрийской Церковью точную дату празднования Пасхи. На основании свидетельств, содержащихся в письмах папы Льва и его корреспондентов, анализируются причины, по которым в обоих этих случаях папа был вынужден уступить авторитету александрийской традиции. Кроме того, анализируется контекст межцерковных и церковно-государственных отношений, на фоне которых протекали эти споры, а также уточняются их этапы. В работе проводится анализ письма Протерия Александрийского, содержащего разъяснения по поводу александрийской пасхалии, а также подробно анализируется содержание пасхалистического трактата Виктория Аквитанского, в котором последний предпринял попытку согласовать римский и александрийский способ исчисления даты Пасхи. Обосновывается предположение о том, что работу над своим трактатом Викторий начал в 454 г. после получения письма от римского архидиакона Илара, составленного между январем и апрелем того же года. На основе анализа роли императора Маркиана (450–457) в этом споре авторами делается вывод о том, что фактически папа Лев подчинялся решениям императора по вопросам церковной жизни.

Ключевые слова: папа Лев I Великий, император Маркиан, Викторий Аквитанский, Пасха, пасхалистические споры, пасхалия, церковная политика.

Середина V в. представляет собой важную для истории Римской империи эпохи поздней Античности. Она отмечена значительным количеством судьбоносных как с точки зрения гражданской, так и с точки зрения церковной истории событий. Среди последних наиболее видное место, бесспорно, занимает IV Вселенский Собор. Состоявшийся в 451 г. в Халкидоне, этот Собор неразрывно связан с деятельностью римского папы Льва I Великого (440–461), в значительной мере определившего его повестку и результаты.

Личность и деятельность этого римского епископа до сих пор служат предметом внимательного изучения исследователей различных специализаций: византиноведов, медиевистов, историков Церкви, филологов и богословов. Массив научной литературы, посвященной Льву Великому как отдельно, так и в кон-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14–28–00213).

тексте эпохи, значителен и пополняется ежегодно[1]. Немалый объем статей и монографий отражает значительное количество тем, как непосредственно и содержательно вытекающих из наличных источников, так и являющихся плодом постановки авторами междисциплинарных исследовательских задач. Однако по крайней мере, один сюжет, связанный с папой Львом, а именно обострившийся в его понтификат спор о пасхалии между Римом и Александрией, арбитром в котором выступил восточноримский император Маркиан (450–457), исследован еще не вполне достаточно.

В церковно-исторических трудах, а также в исследованиях, посвященных жизни и деятельности папы Льва, отсутствует анализ данного спора как в его прикладном аспекте, связанном с астрономическими и математическими вычислениями, так и с точки зрения его значения для изучения церковной политики Рима[2]. В специальной литературе, посвященной исследованию истории хронологии и пасхалистики, сюжеты, связанные с эпохой папы Льва, встречаются, как правило, в контексте деятельности Виктория Аквитанского и рецепции его пасхалии на Западе[3].

---

[1] См., к примеру, библиографию в: *Грацианский М.В.* Борьба римского папы Льва Великого за церковное первенство в контексте восточных соборов и императорской церковной политики // ВВ. 2018. Т. 102. С. 46–70.

[2] Можно указать лишь несколько работ, содержащих краткое изложение хода событий, относящихся к этому спору: *Wille A.* Bischof Julian von Kios, der Nunzius Leos des Großen in Konstantinopel. Kempten; München, 1910. S. 129–133; *Jalland T.* The Life and Times of St. Leo the Great. L., 1941. P. 350–358; *Klug St.* Alexandria und Rom. Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike. [Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 11]. Münster, 2014. S. 472–475, 483–484, 487; *Di Berardino A.* Leone Magno e il calendario cristiano: tra Oriente e Occidente // Synthesis. 2015. Vol. 4/1. P. 43–59. Показательно отсутствие рассмотрения сюжета о Пасхе в посвященной Льву I обобщающей монографии С. Вессель: *Wessel S.* Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome. Leiden; Boston, 2008. (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language; 93). Поверхностный анализ церковно-политического измерения пасхалистических споров в IV–VI вв., включая и избранный нами сюжет, см. в: *Holford-Strevens L.* Church Politics and the Computus: From Milan to the Ends of the Earth // The Easter Controversy of Late Antiquity and the Early Middle Ages. Its Manuscripts, Texts, and Tables. Proceedings of the 2nd International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe Galway, 18–20 July, 2008 / Ed. by I. Warntjes, D. Ó Cróinín. Turnhout, 2011. P. 1–21.

[3] См.: *Nothaft C.Ph.E.* Dating the Passion. The Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology (200–1600). Leiden; Boston, 2012. P. 73–88; *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы. М., 2014. С. 119, 181–183, 210, 259–261. Особо следует отметить ряд статей в сборнике, посвященном позднеантичным и средневековым системам летосчисления, где наряду с прочими рассмотрена пасхалия Виктория Аквитанского: *Warntjes I.* The *Argumenta* of Dionysius Exiguus and Their Early Recensions // Computus and Its Cultural Context in the Latin West, AD 300–1200. Proceedings of the 1st International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe. Galway, 14–16 July, 2006 / Ed. by I. Warntjes, D. Ó Cróinín. Tournhout, 2010. P. 40–111; *Graff E.* The Recension of Two Sirmond Texts: Disputatio Morini and *De divisionibus temporum* // Ibid. P. 112–142; *Holford-Strevens L.* Marital Discord in Northumbria: Lent and Easter, His and Hers // Ibid. P. 142–158; *Ohashi M.* The Annus Domini and the Sexta Aetas: Problems in the Transmission of Bede's *De temporibus* // Ibid. P. 190–203; *Springsfeld K.* Eine Beschreibung der Handschrift St. Gallen, Stiftsbibliothek, 225 // Ibid. S. 204–237 (особ. 222–224); *Englisch B.* Karolingische Reformkalender und die Fixierung der christlichen Zeitrechnung // Ibid. S. 238–258. См. также: *Jones C.W.* The Victorian and Dionysiac Paschal Tables in the West // Speculum. 1934. Vol. 9. P. 408–421; *Warntjes I.* The Munich Computus and the 84(14)-year Easter Reckoning // Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature. 2007. Vol. 107. P. 31–85; *Idem.* A Newly Discovered Prologue of AD 699 to the Easter Table of Victorius of Aquitaine

Между тем спор об исчислении Пасхи имел в V в. весьма важное значение как для внутренней, так и для внешней церковной политики римского папского престола. Особенно широко эта тема представлена в корреспонденции папы Льва[4]. Впервые данный вопрос поднимается в переписке Льва с Пасхазином, епископом Лилибейским[5], относящейся к 443 г., непосредственным поводом к которой послужило расхождение между римской и александрийской пасхалиями в отношении даты Пасхи следующего, 444 г.[6]

В корпусе корреспонденции Льва Великого до нас дошло письмо Пасхазина, составленное в ответ на папский запрос, текст которого не сохранился. Сицилийский епископ сообщает, что написать об исчислении дня Пасхи грядущего года его побудил именно «приказ» папы Льва[7]. Обратиться к Пасхазину римского епископа, в свою очередь, заставило письмо Кирилла, архиепископа Александрийского (412–444), в котором тот сообщал дату Пасхи на 444 г. — 23 апреля[8]. Будучи недоволен тем, что эта дата не соответствует римской пасхалии, Лев решил перепроверить расчет, воспользовавшись познаниями Пасхазина Лилибейского[9].

---

in an unknown Sirmond Manuscript // Peritia. 2010. Vol. 21. P. 255–284; *Ohashi M.* The Easter Table of Victorius of Aquitaine in Early Medieval England // The Easter Controversy of Late Antiquity and the Early Middle Ages. P. 137–149.

[4] Корпус писем папы Льва I насчитывает 173 единицы и включает как его письма, так и письма его корреспондентов. К настоящему моменту не существует полного критического издания корпуса писем Льва, которое отвечало бы не только современным научным требованиям, но даже уровню науки конца XIX в. До сих пор стандартным является издание, выполненное в XVIII в. братьями Баллерини (Sancti Leonis Magni Opera / Ed. P. Ballerini, H. Ballerini. T. I–III. Venetiae, 1753–1757), перепечатанное с некоторыми дополнениями в «Латинской патрологии» Ж.-П. Миня (Patrologiae cursus completus. Series Latina / Acc. J.-P. Migne. T. LIV. S. Leonis Magni Tomus I. Parisiis, 1846). В настоящей работе мы пользуемся изданием Миня. См. также: *Arens H.* Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. Freiburg; Basel; Wien, 1982. S. 37–51; *Jasper D., Fuhrmann H.* Papal Letters in the Early Middle Ages. Washington, 2001. P. 41–58; *Hoskin M.* Prolegomena to a Critical Edition of the Letters of Pope Leo the Great. A Study of the Manuscripts. PhD Thesis. The University of Edinburgh, 2015. P. 5–41.

[5] Город Лилибей (греч. Λιλυβαῖον, лат. Lilybaeum; совр. Массала в Италии), расположенный на крайнем западе Сицилии, был одним из важнейших городов острова и центром церковной епархии. В 442 г. Лилибей, как и другие области Сицилии, был разграблен вандалами, что вынудило императора Валентиниана III признать короля Гейзериха суверенным правителем в Проконсульской Африке, Западной Триполитании и Восточной Нумидии. Пасхазин (Paschasinus, Pascasinus) был епископом Лилибея в середине V в.; он пользовался авторитетом как ученый муж и был одним из двух епископов, представлявших папу Льва на Халкидонском Соборе. О нем. см.: *Cracco Ruggini L.* La Sicilia nel V secolo e Pascasino di Lilibeo // Pascasino di Lilibeo e il suo tempo / A cura di M. Crociata, M.G. Griffo. Caltanissetta; Roma, 2002. P. 29–47.

[6] Воспроизведенный в 54-м томе латинской Патрологии Миня отрывок из послания Кирилла Александрийского с подробными разъяснениями по поводу даты Пасхи 444 г. (PL. T. 54. Col. 601–606) лишь предположительно имеет своим адресатом папу Льва. Допустимо предположить, что письмо было адресовано неким общинам, находившимся в зоне влияния как греческой, так и латинской традиции (ср.: Admonitio in fragmentum epistolae S. Cyrilli de Paschate an. 444 ad S. Leonem // Ibid. Col. 597–600).

[7] Leonis ep. 3. Col. 606: Jubere dignata est corona vestra…

[8] PL. T. 54. Col. 601–603: Simul Pascha celebremus kal. IX. Maii propter rationem embolismi anni. Quod si faciatis VII. kal. Aprilis, luna XXII, ut jam praeparatis, commune annum facitis de embolismo, dum observatis lunam incensam in III nonas Martias juxta regula Latinorum kal. Januarii, Dominica luna XXVII; et non observandum est in hoc anno pro causis quas supra diximus. Sicut enim vitandum est Pascha, quod diximus, in hoc anno; ita cavendum est ne faciamus Pascha anni embolismi in anno communi, et communis in embolismo.

[9] О других случаях расхождения римской и александрийской пасхалий и их церковно-поли-

В своих разъяснениях Пасхазин сразу же переходит к делу, заявляя, что расчет александрийцев верный[10], а затем приступает к разъяснению неточности римского способа вычисления Пасхи, исходя из презумпции неоспоримого авторитета александрийской пасхалии. При этом сицилийский епископ напоминает Льву об уже бывшей по той же причине ошибке, произошедшей в понтификат Зосима (417–418) в отношении Пасхи 417 г. В тот год при попытке избежать празднования Пасхи 22 апреля — в день, указанный александрийцами, но не допустимый по римским правилам, согласно которым Пасха не может быть позже 21 апреля, праздник в Риме был назначен на 24 марта. Это, разъясняет Пасхазин, привело к тому, что «из-за вставки эмболизма[11] был удлинен обычный год, и возникла грубейшая ошибка, насколько можно судить по тому, как эта истина устанавливается точным таинством, которое совершается даром Духа Святого»[12].

Под «точным таинством» Пасхазин имеет здесь в виду чудо, регулярно происходившее в пасхальную ночь в одной сицилийской церкви[13]. В упомянутый год, когда при папе Зосиме «у западных возникла ошибка», во время празднования Пасхи упомянутого чуда не произошло, однако оно случилось за десять дней до майских календ, т. е. в согласии с александрийской пасхалией: «Итак, благодаря очевидности чуда, стало ясно, что на Западе ошибались»[14]. В подтверждение этого свидетельства Пасхазин ссылается на некоего «святого и чтимого брата», диакона Доллиана — вероятно, лицо, знакомое папе Льву[15].

тическом контексте см.: *Schmid J.* Die Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche vom I. allgemeinen Konzil zu Nicäa bis zum Ende des VII. Jahrhunderts. Freiburg im Breisgau, 1907. S. 1–38; *Jalland T.* The Life and Times… P. 358–372; *Grumel V.* Le problème de la date pascale aux III[e] et IV[e] siècles. L'origine du conflit: le nouveau cadre du comput juif // REB. 1960. Vol. 18. P. 163–178; *Richard M.* La question pascale au II[e] siècle // L'Orient syrien. 1961. Vol. 6. P. 189–212; *Larentzakis G.* Das Osterfestdatum nach dem I. Ökumenischen Konzil von Nikaia (325). Die Rolle von Alexandrien und Rom // Zeitschrift für katholische Theologie. 1979. Bd. 101. S. 67–78; *Holford-Strevens L.* Church Politics… P. 1–6, 11–12; *Klug St.* Alexandria und Rom. S. 61–63.

[10] Leonis ep. 3. Col. 606: id verum invenimus, quod ab Alexandrinae Ecclesiae antistite beatitudini vestrae rescriptum est. Следует отметить, что несмотря на тот факт, что Сицилия издавна была эллинизирована, Пасхазин едва ли свободно владел греческим языком: по крайней мере, в Халкидоне он пользовался услугами переводчика. См.: *Cracco Ruggini L.* Christianisation of Sicily (III[rd]–VII[th] Century) // Gerión. 1983. T. 1. P. 219–234 (особ. 227, 230).

[11] 13-й лунный месяц. Пасхазин исходит из презумпции точности александрийской пасхалии, основанной на 19-летнем лунно-солнечном цикле. В этом цикле для согласования солнечного года (365,25 суток) и 12 лунных месяцев (354,5 суток) некоторые годы в строго определенном порядке дополняются 13-м солнечным месяцем — так называемым эмболизмом (embolismus). Перенесение пасхального месяца с апреля на март означает насильственное перенесение эмболизма на «обычный» год из 12 лунных месяцев.

[12] Leonis ep. 3. Col. 606: pro embolismo communis est annus tentus, et error gravissimus est ortus, in tantum ut mysterio certo, quod dono sancti Spiritus ministratur, haec veritas probaretur.

[13] Поскольку в древности именно на Пасху было принято совершать крещения, в церквушке, расположенной в глухой сицилийской деревне Мельтине (vilissima possessio Meltinas), в пасхальную ночь ежегодно чудесным образом сам собой наполнялся баптистерий, а затем так же чудесно опустошался. В спорный год чудо произошло именно на «греческую» Пасху.

[14] Leonis ep. 3. Col. 609: Evidenti ergo miraculo claruit Occidentalium partium fuisse errorem. См.: *Holford-Strevens L.* Church Politics… P. 6–7; *Cracco Ruggini L.* Christianisation of Sicily… P. 230–231.

[15] Рассказ о пасхальном чуде пользовался популярностью. В VII в. Исидор Севильский полностью воспроизвел его в своем сочинении «О знаменитых мужах» (PL. T. LXXXIII. Col. 1081–1106), где Пасхазин Сицилийский удостоился включения в число наиболее известных церковных деятелей (гл. 24).

Реакцию папы на послание Пасхазина источники нам не сохранили. Впрочем, из хроники Проспера Аквитанского известно, что Лев принял александрийскую дату, и Пасха в 444 г. справлялась в Риме 22 апреля — по александрийской пасхалии[16].

На протяжении следующего десятилетия принципиальное решение вопроса о пасхалии, очевидно, так и не было достигнуто. 24 июня 451 г. папа Лев направляет тому же Пасхазину, отъезжавшему на Собор в Халкидон (по поручению папы он возглавлял на нем римскую делегацию), письмо, сопровождающее текст «Томоса» Льва к Флавиану Константинопольскому и свидетельства святых отцов в пользу отстаиваемого Львом диофиситского богословия[17]. В конце этого письма понтифик вновь обращается к вопросу исчисления пасхалии. Он выражает обеспокоенность недельным расхождением между александрийской и римской пасхалиями в отношении Пасхи 455 г. и просит Пасхазина дать пояснения по поводу пасхалии Феофила Александрийского (385–412)[18]. По мнению папы, рассчитанный Феофилом день Пасхи этого года, 24 апреля, «совершенно чужд церковному правилу»[19]. Согласно римской пасхалии, Пасху в 455 г. следовало бы праздновать 17 апреля.

Последовавшие непосредственно за этим события, связанные с проведением IV Вселенского Собора, на некоторое время отложили вопрос о пасхалии, который по итогам Собора мог быть решен только в контексте нормализации межцерковных отношений. Жесткая отрицательная позиция, занятая Львом по вопросу принятого в Халкидоне 28-го правила, касающегося привилегий Константинопольской кафедры, и обусловленный ею отказ папы признать результаты Собора привели к тому, что связи Римской Церкви с патриархатами Востока оказались прерваны, а отношения с восточным императором Маркианом приняли натянутый характер[20].

Такое положение не способствовало плавному ходу переговоров по поводу единства Востока и Запада в отношении празднования главного церковного

---

[16] Prosperi Tironis Epitoma chronicon ed. primum a. CCCCXXXIII (433), continuata ad a. CCCCLV (455) // Chronica Minora Saec. IV, V, VI, VII / Ed. Th. Mommsen. Vol. 1. Berlin, 1892. Sub anno 444. P. 479: Hoc anno Pascha Domini VIIII Kal. Maias celebratum est, nec erratum est, quia in die XI Kal. Mai. dies passionis fuit. См.: *Jalland T.* The Life and Times… P. 351–352.

[17] Leonis ep. 88. Col. 927–929.

[18] 100-летняя пасхальная таблица Феофила (на 380–479 гг.) была известна на Западе в латинском переводе. См.: *Mosshammer A.A.* The Easter Computus and the Origins of the Christian Era. Oxford, 2008. P. 190–193; *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы… С. 155–161, 208.

[19] Leonis ep. 88. Col. 929: regula ecclesiastica penitus invenimus alienum.

[20] См. об этом: *Souarn R.* Le 28ᵉ Canon de Chalcédoine // Échos d'Orient. 1897. T. 1. No 1. P. 19–22; *Monachino V.* Genesi storica del Canone 28° di Calcedonia // Gregorianum. 1952. Vol. 33. P. 261–291; *Idem.* Il Canone 28º di Calcedonia e S. Leone Magno // Gregorianum. 1952. Vol. 33. P. 531–565 (особ. 542–546); *Hofmann F.* Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451–519) // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. II: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg, 1953. S. 13–94 (особ. 15–35); *Martin Th.O.* The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note // Ibid. P. 433–458; *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. L., 1972. P. 50–220; *Wessel S.* Leo the Great… P. 297–308; *Ruyssen G.H.* Una rivisitazione del XXVIII canone del Concilio di Calcedonia (451) // Iura Orientalia. 2013. Vol. IX. P. 146–179; *Грацианский М.В.* Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М., 2016. С. 48–86; *Он же.* Папа Лев Великий и его толкование 6-го Никейского канона // Церковь в истории России. Сб. 11. К 70-летию Н.Н. Лисового. М., 2016. С. 159–175.

торжества христианского мира — Воскресения Господня. Делегация египетских епископов на Халкидонском Соборе после низложения архиепископа Диоскора Александрийского (444–451) пребывала без своего главы, а избранный после завершения Собора новый архиепископ Протерий (451–457) не спешил устанавливать отношения с римским понтификом, ключевая роль которого в деле низложения Диоскора воспринималась в Египте как тяжелое оскорбление Александрийской Церкви.

В Иерусалиме на почве неприятия соборных решений на долгое время воцарилась анархия, а с константинопольским предстоятелем папа прервал общение по собственной инициативе. Таким образом, сложилась критическая ситуация: широкое недовольство постановлениями Халкидонского Собора на Востоке усугублялось тем фактом, что сам его инициатор — римский епископ — также не был готов присоединиться к его определениям[21]. На таком фоне празднование Римом Пасхи в 455 г. отдельно от всех Церквей Востока на основании собственной ошибочной пасхалии выглядело бы как наглядный и очевидный для всех признак маргинализации и изоляции Рима во Вселенской Церкви.

По-видимому, Льву было дано это понять в самой недвусмысленной форме: через полтора года после окончания Халкидонского Собора, по настоятельным требованиям императора Маркиана, папа заявил о его «частичном» признании, направив 24 марта 453 г. послание, адресованное участникам Собора[22].

Но даже несмотря на этот шаг римский понтифик все еще не восстановил общение с ключевыми иерархами Востока — предстоятелями Константинопольской, Александрийской и Иерусалимской Церквей. Совершенно очевидно, что неурегулированность отношений Рима и Александрии была особенно опасна для общецерковного единства, поскольку несла в себе залог дальнейших конфликтов.

Вопрос о пасхалии Лев, по-видимому, изначально воспринимал в том же ключе, что и низложение Диоскора: в застарелом конфликте вокруг пасхалии должна была восторжествовать линия «престола апостола Петра», так же, как она восторжествовала в богословском и дисциплинарном вопросах. Между тем, в сложившейся ситуации отказ Рима следовать александрийской пасхалии мог навлечь на него нежелательные церковно-политические последствия: поставленный на александрийскую кафедру Протерий, бывший диакон Диоскора, не испытывал к Риму теплых чувств и под давлением своей паствы мог отказаться вступать в общение со Львом, что поставило бы под вопрос и дальнейшее подтверждение статуса Халкидонского Собора.

Между тем приближался 455 г., когда по римскому и александрийскому исчислению Пасха приходилась на разные дни — 17 и 24 апреля. Учитывая то, что переписка, последующее принятие решений общецерковного уровня и доведение их до сведения компетентных сторон требовали немалого времени, вопрос о пасхалии следовало ставить незамедлительно. В связи с этим 15 июня 453 г. папа Лев направил императору Маркиану письмо с просьбой поднять вопрос о дате

[21] См.: *Грацианский М.В.* Император Юстиниан Великий и наследие… С. 48–52; *Он же.* Папа Лев Великий и его толкование… С. 159–175.

[22] Leonis ep. 114. Col. 1027–1031. См.: *Holford-Strevens L.* Church Politics… P. 10–11.

празднования Пасхи в 455 г. и провести соответствующую экспертизу римской и александрийской пасхалий[23].

В этом письме Лев обстоятельно излагает официальные причины своего беспокойства и возникновения необходимости услышать совет императора по данному вопросу. Папа сообщает, что, согласно утвердившемуся обычаю, вычисление даты празднования Пасхи доверено александрийскому патриарху, который ежегодно должен был сообщать ее в Рим, а из Рима эта информация должна была доходить «до более отдаленных Церквей» (ad longinquiores Ecclesias). Однако, продолжает понтифик, в 76-й год составленной Феофилом Александрийским столетней пасхалии (455 г.) приводится дата, отличающаяся от той, которой «постановили держаться другие (alii decreverunt tenendum esse)».

Далее Лев подробно разъясняет суть претензий, выдвигаемых в Риме к александрийской пасхальной таблице: записанный в таблице Феофила день Пасхи — 24 апреля — папа считает таким, «которого со [времени] Страстей Господних не допускает ни какой-либо пример, ни авторитет какого-либо установления (constitutionis)», так как он «чрезмерно выходит за пределы древнего установления», определяющего «законный промежуток» дня Пасхи с 11-го дня до апрельских календ (22 марта) по 11-й день до майских календ (21 апреля). Папа признаёт, что иногда Пасха переносилась на 10-й и даже на 9-й день до апрельских календ (22 и 23 апреля) — явно имея в виду прецедент 444 г.; но оправдывает это тем, что в этих случаях хотя бы страстная пятница не выходила за рамки 21 апреля. Отодвигать же пасхальное празднование позже 9-го дня до майских календ, т. е. на 24 апреля и далее, «чрезвычайно невежественно и является явным нарушением (aperta transgressio est)»[24].

В самом деле, 24 апреля далеко выходит за рамки римской границы 21 апреля и выпадает довольно редко — всего 8 раз за полный 532-летний период. Более того, в 455 г. эта дата действительно выпала впервые в истории: предыдущая Пасха 24 апреля могла бы быть в 292 г., но тогда александрийской пасхалии еще не существовало. Однако александрийская система допускает и еще более позднюю Пасху — 25 апреля, которая отмечалась в 387 г. и обсуждалась в одном из писем Амвросия Медиоланского[25]. Однако Лев, как видно из его слов, об этом ничего не знает, считая, что указанная у Феофила дата 24 апреля беспрецедентна, так как «установлена вопреки церковному обычаю», и потому просит императора, «чтобы египтяне или другие, кто представляются точно сведущими в такого рода вычислениях, устранили эти сомнение и озабоченность, дабы общее празднование было поставлено на тот день, который не нарушает правило (normam) отеческих установлений и не выходит за установленные пределы»[26]. Напоминать императору о необходимости разъяснить данный вопрос и следить за процессом его обсуждения Лев назначил свое доверенное лицо в Константинополе — епископа Косского Юлиана[27].

---

[23] Leonis ep. 121. Col. 1055–1058. См.: *Holford-Strevens L.* Church Politics… P. 7.

[24] Leonis ep. 121. Col. 1056–1057.

[25] Ambrosii Mediolanensis Epistula 23 // PL. T. XVI. Col. 1030–1031. См.: *Zelzer M.* Zum Osterfestbrief des heiligen Ambrosius und zur römischen Osterfestberechnung des 4. Jahrhunderts // Wiener Studien. 1978. Bd. 91. S. 187–204; *Holford-Strevens L.* Church Politics… P. 1–6.

[26] Leonis ep. 121. Col. 1058.

[27] Leonis ep. 122. Col. 1058–1060. См.: *Wille A.* Bischof Julian… S. 1–8, 129–133. Аргументацию

Очевидно, император Маркиан выполнил просьбу папы, поставив перед александрийцами вопрос о дате празднования Пасхи в 455 г. Насколько можно судить по отдельным высказываниям 126-го послания Льва, именно Маркиан приложил усилия к тому, чтобы наконец, через два с половиной года после Халкидонского Собора и рукоположения Протерия Александрийского, между Церквами Александрии и Рима было установлено общение[28]. О получении писем от Протерия, содержащих исповедание веры (так называемые синодики), Лев сообщает в своем послании епископу Юлиану Косскому 9 января 454 г.[29] В этом же письме, наряду с радостью по поводу позиции Протерия в вопросах вероучения, папа выражает свою озабоченность тем, что пасхальный вопрос до сих пор не улажен. Он вновь указывает Юлиану на необходимость действовать в данном направлении и напоминает о сути проблемы: в таблице Феофила Пасха 455 г. указана 24 апреля, тогда как «в наших анналах читается, что нашими отцами было установлено» празднование 17 апреля[30]. Папа просит Юлиана активнее обращаться по этому вопросу от его имени к императору и выражает настойчивое желание, чтобы последний поручил дело выяснения истины «египтянам»[31].

Процесс нормализации отношений с предстоятелями крупнейших поместных Церквей занял еще некоторое время: если общение с Протерием Александрийским Лев установил в марте 454 г.[32], то примирение папы с Анатолием Константинопольским состоялось в конце мая того же года[33]. Тогда же или несколько позже были установлены отношения и с Ювеналием Иерусалимским[34].

В очередном послании к Юлиану Косскому от 10 марта 454 г.[35] Лев вновь изучил синодику Протерия Александрийского и установил с несомненностью, что тот «радеет о кафолической вере»[36]. Но в вопросе о дате Пасхи папа уже не скрывал своего беспокойства: «О грядущей Пасхе, как я уже писал, позаботься и внуши милостивейшему принцепсу, чтобы он уведомил, каков его ответ, поскольку не далек день, когда мы должны будем знать, какой день мы должны вписать в таблицы (formatis ascribere debeamus), чтобы всякое сомнение с этой стороны могло разрешиться достаточно ясным образом»[37].

Лев, очевидно, не сомневался в том, что римское исчисление является более верным, в то время как в пасхалии Феофила присутствует ошибка. Об этом он

А. Вилле (*Wille A.* Bischof Julian… S. 5–6), согласно которой Юлиана следует считать епископом не города Кос на одноименном острове в Эгейском море, а городка в Вифинии под названием Κίος, отчасти принятую в научной литературе (ср., напр.: *Winkelmann F.* Papst Leo I. und die sogenannte Apostasia Palästinas // Klio. 1988. Bd. 70. S. 167–175), мы считаем совершенно необоснованной.

[28] Leonis ep. 126. Col. 1070B.

[29] Leonis ep. 127. Col. 1071–1072.

[30] Ibid. Col. 1072A.

[31] Ibid. Col. 1072B: quamvis et ipse clementissimus princeps se inquisitione sollicitissima curam hanc Aegyptiis delegasse suis epistolis dignatus sit indicare.

[32] Ср.: Leonis ep. 127. Col. 1071–1072. Лев направляет ответное послание Протерию 10 марта 454 г.: Leonis ep. 129. Col. 1075–1078.

[33] Leonis ep. 135. Col. 1096–1098.

[34] Leonis ep. 139. Col. 1101–1110. Ср.: *Hoskin M.* Prolegomena… P. 421.

[35] Leonis ep. 131. P. 1081–1082.

[36] Ibid. Col. 1081: indubitanter agnovi catholicae eum studere doctrinae…

[37] Ibid. Col. 1082A.

опять заявляет в послании Маркиану, составленном 15 апреля 454 г. в ответ на письмо императора, в котором тот, очевидно, сообщал, что им был направлен в Александрию запрос в связи с представлениями папы. Лев благодарил императора, уверенно выражая надежду на то, что таким образом будет, наконец, исправлена «ошибка», якобы допущенная Феофилом, а Вселенская Церковь «узнает, чего следует преимущественно придерживаться»[38].

Между тем несколько ранее, 4 апреля, в разгар полемики между Римом и Константинополем по поводу 28-го правила Халкидонского Собора[39], Протерием Александрийским было составлено для Льва пространное послание[40], указывающее на правильную дату Пасхи 455 г. и разъяснявшее понтифику азы александрийской пасхалии[41]. По курьезному совпадению, в тот момент, когда Лев в очередной раз писал Маркиану о том, что считает пасхалию Феофила ошибочной, послание Протерия уже находилось на пути в Рим.

Протерий сообщает папе, что император Маркиан направил ему распоряжение как можно более обстоятельно обосновать александрийскую дату, поскольку обнаружились «некие» (quosdam), считающие ее ошибочной. Протерий знал, что император озаботился данным вопросом не по собственной инициативе, но из-за писем папы Льва. Ведь и сам он ранее получил от папы некое «уведомление» (commonitorium), выражающее сомнение в правильности указанной в пасхалии даты, которую Лев предложил считать ошибкой или опиской (mendosi codicis aut librarii error est)[42].

Далее Протерий сообщает, что лично занялся данным вопросом и, внимательно изучив «книги Закона» (т. е. ветхозаветное Пятикнижие) и «установления древних учителей», пришел к тому, что столетняя пасхальная таблица (centenalis cursus Paschae) его предшественника по кафедре Феофила заслуживает всяческого доверия и составлена столь точно, что «никто, кем бы он ни был, не может никоим образом отвергать или порицать авторитет этого писания»[43]. А это значит, что и Александрия, и «вся область Египта, и весь Восток»[44] будут праздновать Пасху в тот день, который указан в этой таблице, а именно 29 фармути (24 апреля).

На этом послание можно было бы и закончить. Но Протерий, не желая, чтобы его ответ сочли в Риме за безапелляционное продавливание необоснованного мнения[45], далее начинает пространно разъяснять принципы александрийской

[38] Leonis ep. 134. Col. 1095: Petitionem autem meam de festivitate paschali gaudeo ita a vestra pietate susceptam, ut confestim agentem in rebus Alexandriam mitteretis de errore admonendo, quem sanctae memoriaae Tbeophili constitutio videtur inferre. De qua re, sicut scribere dignamini, quidquid ad pietatis vestrae notitiam perlatum fuerit, jubete me nosse; ut de observantia quam non licet esse diversam, quid potissimum sit tenendum, Ecclesia universalis agnoscat. См.: *Jalland T.* The Life and Times… P. 353–355.

[39] См. литературу в Примеч. 4.

[40] Leonis ep. 133. Col. 1084–1094.

[41] См.: *Jalland T.* The Life and Times… P. 355–356; *Holford-Strevens L.* Church Politics… P. 8–11.

[42] Как это полагалось по старой римской пасхалии 84-летнего типа. Ср.: *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы… С. 116–119.

[43] Leonis ep. 133. Col. 1085B: quicunque ille sit, auctoritatem scripturae huius quolibet modo reprehendere ac vituperare non possit. Под «кем бы он ни был» разумелся, конечно же, и римский епископ.

[44] Ibid. Col. 1085C: Et nos enim, et tota Aegyptia regio, atque Oriens universus…

[45] Ibid. Col. 1086A: non arbitremur absolute quae nobis videntur scribere seu velle firmare.

пасхалии, указав, что именно Египетская Церковь «является матерью такого рода работы (mater hujuscemodi laboris extitit)».

Эти принципы можно сформулировать следующим образом: 1) еврейская пасха отмечается в 14-й день луны (Втор. 16:1; Исх. 12:2; Лев. 23:5; Числ. 28:16); 2) Иисус Христос — «Тот самый Господь, Который сказал это через Моисея» (qui haec per Moysen locutus est Dominus)[46] — отпраздновал пасху с учениками в четверг, был распят в пятницу в 15-ю луну и воскрес в 17-ю, в воскресенье; поэтому христиане всегда празднуют Пасху в воскресенье после 14-й луны; 3) если сама пасхальная 14-я луна попадает на воскресенье, то в этот день праздновать Пасху нельзя, но ее необходимо перенести на следующую неделю (septimana), так как а) именно в эту неделю попадает «трехдневное таинство» (triduanum mysterium) от Страстей до Воскресения[47] и б) не положено (non rite) прерывать пост в 13-ю луну[48].

Далее Протерий приводит примеры переноса Пасхи по александрийскому правилу:

- в 373 г. («при блаженной памяти отце нашем и епископе Афанасии»), когда Пасха отмечалась 31 марта (14-я луна 24 марта);
- в 377 г., когда Пасха отмечалась 16 апреля (14-я луна 9 апреля);
- в 387 г., когда Пасха отмечалась 25 апреля (14-я луна 18 апреля);
- в 444 г., когда Пасха отмечалась 23 апреля (14-я луна 18 апреля)[49].

Еще раз повторив свои аргументы, архиепископ не удовлетворяется утверждением точности даты Пасхи, установленной на 455 г. — 24 апреля, но и, во избежание будущих споров, уведомляет папу, что через 28 лет, в 482 г., когда си-

---

[46] Ibid.

[47] Ibid. Col. 1086C–1087A.

[48] Ibid. Col. 1090A. Здесь латинский перевод письма Протерия, очевидно, содержит ошибку: «nec enim in XIII luna comeditur <Pascha> … non autem convenit die dominico ieiunare» следует считать частями одного синтаксического периода, а слово «Пасха» здесь явно не к месту. Мысль Протерия заключается в том, что как не следует поститься в день Воскресения, так и не следует прекращать пост в 13-й день луны. Любопытно, что Протерий не сомневается в том, что Тайная вечеря являлась пасхальной трапезой, — хотя, как известно, в данном вопросе существует определенное расхождение между Евангелием от Луки и Евангелием от Иоанна. Это убеждение имеет, помимо всего прочего, календарно-хронологическое обоснование. Ведь согласно хронике Анниана Александрийского, составленной в 412 г. и весьма популярной в указанную эпоху, Страсти и Воскресение Христа имели место 22 и 25 марта 42 г. н. э., что по александрийской пасхалии соответствует 14-му и 17-му дням луны (откуда 25 марта — историческая дата Воскресения, «Кириопасха»). Подробнее см.: *Лебедев Д.* Почему праздник Пасхи 25 марта называется «Кириопасха»? // Богословский вестник. 1905. Т. 2, № 5. С. 118–128 (4-я пагин.); *Кузенков П.В.* О происхождении александрийской эры: (По поводу книги А. Моссхаммера) // Θεοδοῦλος. Сб. памяти проф. И.С. Чичурова. М., 2012. С. 116–170 (особ. 144–146).

[49] Из этих примеров только 387 г. полностью аналогичен ситуации 455 г.: Пасха переносится на неделю после попавшей на воскресенье 14-й луны (т. е. в 21-й день луны) и оказывается позже 21 апреля. Остальные примеры касаются лишь одной из сторон вопроса: первые два не противоречат римскому пасхальному диапазону (и потому не вызывали особой дискуссии). Последний же вывел Пасху за пределы 21 апреля, но не в результате переноса с воскресенья: пасхальное полнолуние в тот год оказалось в понедельник. Протерий лично был свидетелем разгоревшегося в то время спора и не мог не знать, что папа Лев был вынужден уступить александрийской традиции, выразителем которой был тогда патриарх Кирилл (412–444). Протерий деликатно намекает, что «помнит» об этой Пасхе.

туация повторится, сдвинувшись на один день (14-я луна — в воскресенье 18 апреля), Пасха будет отпразднована 25 апреля[50].

Далее Протерий опровергает аргумент, который, по-видимому, использовался Римом в полемике: одним из обоснований римского предела 21 апреля служило то, что вводился некий виртуальный «пасхальный месяц», начинавшийся в день весеннего равноденствия 21 марта и завершавшийся 21 апреля. И те, кто празднуют Пасху позже, якобы выходят за рамки этого «пасхального месяца». Нелепость такого аргумента очевидна каждому, кто знаком с устройством пасхалии. Но Протерий терпеливо разъясняет, что лунные месяцы все время перемещаются по солнечному году, и в 455 г. пасхальный месяц — первый месяц года — начался не 21 марта, а 4 апреля, а потому 24 апреля оказывается 21-м днем лунного месяца и никаким образом не может считаться попавшим «во второй месяц»[51].

Если уж говорить о нарушении границ пасхального месяца, замечает Протерий, то это относится к иудеям, которые, отвергнув Христа, потеряли всякое понимание истинного порядка отправления своих собственных праздников и отмечают свою пасху в 12-м месяце года — т. е. до весеннего равноденствия 21 марта[52]. В отличие от них, святые отцы установили строгий и незыблемый пасхальный канон (regulam), «нарушить который невозможно», — 19-летний цикл, в котором закреплены даты пасхальных полнолуний (14-х дней луны). Речь идет о 19-летнем лунном цикле александрийского типа, который и составляет основу современной православной пасхалии.

Любопытно, что Протерий, хотя и говорит о том, что установившие пасхальный цикл «блаженнейшие отцы» действовали, «наставленные по благодати Святого Духа»[53], не упоминает о Никейском Соборе, которому приписывает составление александрийской пасхалии западная традиция[54]. И это не случайно. Генезис александрийской пасхалии, насколько известно, не имеет никакого отношения к I Вселенскому Собору, заседавшему в Никее в 325 г. Она появилась около 300 г. как модификация пасхалии Анатолия Лаодикийского[55]. Однако для Римской Церкви было очень важно связать александрийскую пасхалию именно с Никейским Собором, с которым в Риме безосновательно связывали фиксацию римского церковного первенства[56]. Только так папам удалось бы сохранить свой авторитет в достаточно скандальной ситуации, когда им приходилось признавать

---

[50] Leonis ep. 133. Col. 1089–1090.

[51] Ibid. Col. 1090B.

[52] Ibid. Col. 1090–1091.

[53] Ibid. Col. 1091: secundum gratiam Spiritus sancti…

[54] См.: *Duchesne L.* La question de la Pâque au concile de Nicée // Revue des questions historiques. 1880. T. 28. P. 5–42; *Mahler E.* The Subject of Easter at the Councils of Nice and of Antioch // Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. 1904. Vol. 26. P. 153–162, 197–206; *Schmid J.* Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil. Wien, 1905. S. 40–68, 87–91, 119–144; *Daunoy F.* La question pascale au concile de Nicée // Échos d'Orient. 1925. T. 24. No 140. P. 424–444; *Grosjean P.* La date des Pâques et le Concile de Nicée // Bulletin de la classe des sciences de l'académie royale de Belgique. Sér. 5. 1962. Vol. 48. P. 55–66; *Larentzakis G.* Das Osterfestdatum… S. 67–78; *DelCogliano M.* The Promotion of the Constantinian Agenda in Eusebius of Caesarea's on the Feast of Pascha // Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues / Ed. by S. Inowlocki, Cl. Zamagni. Leiden; Boston, 2011. P. 39–68 (особ. 40–46).

[55] См.: *Mosshammer A.A.* The Easter Computus… P. 13–145; *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы… С. 138–150; *Он же.* О происхождении александрийской эры… *Passim.*

[56] См.: *Грацианский М.В.* Папа Лев Великий… С. 159–175; *Он же.* Папа Геласий I (492–496) и его

перед лицом всего Запада ошибочность римской пасхалистической традиции, якобы освященной самим апостолом Петром[57].

Характерно, что в заключении Протерий не призывает папу следовать александрийскому примеру, но лишь просит его «оповестить обитателей Запада», что александрийцы совершенно «законно (legitime)» будут праздновать Пасху грядущего 455 г. и выражает убеждение, что как прежде Александрийская Церковь признавалась авторитетной в вопросах Пасхи, так и ныне на основании ее решений будет праздноваться повсюду единое «святейшее пасхальное торжество во Христе Иисусе, Господе нашем»[58].

Фактически Протерий ставит папу Римского перед выбором: следовать авторитету святых Отцов и древней традиции, сохраняя единство Церкви, либо же оставаться при своем мнении — со всеми вытекающими последствиями. В этом послании нет и намека на признание богословского или какого бы то ни было иного авторитета Римской кафедры, нет даже этикетных упоминаний апостола Петра. Таким образом, Протерий, по-видимому, по умолчанию отказывается признать инсинуации о подчиненном положении александрийской кафедры по отношению к кафедре римской, якобы вытекающем из того факта, что Александрия всего лишь через евангелиста Марка получила то учение, которое проповедовал в Риме учитель последнего — апостол Петр[59]. В таком контексте тема сравнительной точности пасхалии была весьма чувствительной и разрешилась отнюдь не в пользу Рима.

К концу мая 454 г. послание Протерия было получено в Риме и изучено папой и его советниками. 29 мая римским понтификом было составлено письмо Маркиану, в котором он благодарил императора за то, что тот «избавил его от беспокойства (sollicitudinem)», связанного с «пасхальным празднованием (de paschali observantia)». В письме Лев однозначно дает понять, что коль скоро «египтя-

---

экклезиологические воззрения // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 3 (65). С. 25–41; *Он же.* Борьба римского папы… С. 52–66

[57] См.: Histoire «acéphale» et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie / Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Martin, avec la collaboration pour l'édition et la traduction du texte syriaque de M. Albert. P., 1985. P. 248–249. Ср.: Epistolae festales S. Athanasii // PG. T. 26. Col. 1355C (sed cum renuissent Romani dicentes, se ob traditionem a Petro apostolo acceptam haud progredi ultra diem XXVI Pharmuthi…). См. далее: *Sokrates.* Kirchengeschichte / Hrsg. G.C. Hansen. Berlin, 1995. [Die griechischen christlichen Schriftsteller; N.F. 1]. S. 299.6–300.5 (Τεσσαρεσκαιδεκατῖται δέ φασιν ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου τὴν παρατήρησιν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης παραδεδόσθαι αὐτοῖς, οἱ δὲ κατὰ τὴν Ῥώμην καὶ τὰ ἑσπέρια μέρη τοὺς ἀποστόλους Πέτρον καὶ Παῦλον τὴν ἐκεῖ παραδεδωκέναι συνήθειαν λέγουσι. ἀλλ᾽ οὐδεὶς μὲν τούτων ἔγγραφον ἔχει παρασχεῖν τὴν περὶ τούτων ἀπόδειξιν…). О том же: *Sozomenus.* Kirchengeschichte / Hrsg. J. Bidez, G.C. Hansen. Berlin, 1995^2. [Die griechischen christlichen Schriftsteller; N.F. 4]. S. 328 (VII 18.8).

[58] Leonis ep. 133. Col. 1093.

[59] Таков лейтмотив ответа папы Льва (Leonis ep. 129. Col. 1075–1078) на синодику Протерия, отправленного 10 марта 454 г., отдельные пассажи которого были сформулированы как утверждение папой прерогатив Александрийского архиепископа, гарантом которых отныне выступал Римский понтифик: teneat fraternitas tua suorum consuetudinem decessorum, et comprovinciales suos episcopos, qui Alexandrinae sedi ex antiqua constitutione subjecti sunt, congrua sibi auctoritate contineat, ut mori ecclesiastico non resultent, sed vel statutis temporibus, vel cum ratio causae alicujus exegerit, ad charitatem tuam convenire non differant; et si quid, quod Ecclesiae sit utilitatibus profuturum, ex communi collatione tractandum est, collecta in unum fralernitate unanimiter ordinetur (Ibid. Col. 1077BC). См.: *Klug St.* Alexandria und Rom. S. 117–172.

нам нравится другой счет», он ради церковного мира и в угоду императору дает свое согласие на то, чтобы Пасха в 455 г. праздновалась 24 апреля, по пасхалии Феофила[60].

Лев таким образом подтверждает получение письма Протерия Александрийского, однако ответное послание, содержащее его согласие с александрийской традицией, направляет не Протерию, а императору Маркиану[61]. Причина этого понятна: папа стремился подчеркнуть, что подчиняется решению не Протерия, а императора, назначившего архиепископа Александрийского всего лишь экспертом в этом вопросе. Одновременно понтифик четко дает понять, что, дав свое согласие на празднование «столь чтимого праздника (tam venerabilis festi)» по александрийскому стилю, он руководствовался заботой о единстве Церкви, а не правильностью александрийского способа расчета пасхалии, который, по его словам, не показался ему «очевидным (manifesta)»[62].

Указанные мотивы чувствуются и в послании Льва, в котором он сообщает об установленной дате Пасхи 455 г. епископам Галлии и Испании[63]. Римский понтифик подчеркивает, что устойчивое и правильное соблюдение дня празднования Пасхи является предметом его специальной заботы: «Отсюда, поскольку время священнейшего торжества имеет свои границы расположенными так, что подобает праздновать спасительное таинство то раньше, то позже, попечение апостольского престола не прекращает следить за тем, чтобы церковное поклонение не нарушилось какой-либо неточностью»[64]. Далее папа в нарочито неконкретных выражениях указывает на причины возникновения расхождения в пасхальных расчетах, говоря, что «в некоторых записях отцов» Пасха на будущий год относится к 15-му дню до майских календ, в других же — к 8-му. Данная рассогласованность, говорит Лев, побудила его обратиться к императору Маркиану, чтобы тот поручил тем, кто имеет «опыт в этом вычислении (hujus supputationis peritiam)», рассудив, установить, в какой день следует совершать торжество. Далее, по словам Льва, был получен рескрипт императора, в котором содержалась дата — 8-й день до майских календ. И поскольку папа «ради единства и мира» предпочел «смириться с определением восточных (malui Orientalium definitioni acquiescere)», он предписывает Церквам Галлии и Испании праздновать Пасху будущего года именно в этот день[65].

Из данного послания четко видны властные амбиции римского понтифика относительно церквей Запада. Прежде всего, он безосновательно объявляет назначение даты Пасхи своей безусловной прерогативой. Интеллектуальную немощь Римской Церкви, в которой не нашлось никого, кто мог бы авторитетно и бесспорно рассчитать пасхалию, папа снисходительно подает как свою готовность

---

[60] Leonis ep. 137. Col. 1100–1101.

[61] Ibid. Col. 1100C: Litteras autem fratris et coepiscopi mei Proterii Alexandrinae civitatis episcopi me accepisse significo, quibus apud pietatem vestram de mea consensione respondi… По-видимому, ответа лично Протерию со стороны Льва так и не последовало.

[62] Ibid. Col. 1101A: non quia hoc ratio manifesta docuerit, sed quia unitatis, quam maxime custodimus, cura persuaserit.

[63] Leonis ep. 138. Col. 1101–1102.

[64] Ibid. Col. 1102A: Unde quia tempus sacratissimae solemnitatis ita dispositos habet limites suos, ut salutare sacramentum nunc citius, nunc tardius opporteat celebrari, non desinit apostolicae sedis sollicitudo prospicere ne devotio ecclesiastica aliquot turbetur incerto.

[65] См.: *Jalland T.* The Life and Times… P. 356–357.

«ради единства и мира» «примириться» с расчетами «восточных». При этом он сознательно скрывает тот факт, что четкое и недвусмысленное разъяснение принципов александрийской пасхалии было им получено от Протерия Александрийского.

Очевидным образом папа Лев осознавал, что его престиж на Западе пострадает, признай он, что в вопросах определения даты празднования Пасхи Рим полностью зависит от александрийской кафедры, которую римский понтифик неоднократно называл более низкой по своему достоинству[66] и осуждения предстоятеля которой он добился на Халкидонском Соборе, чтобы затем, вопреки ясным постановлениям Собора, именовать еретиком[67]. Отсюда и желание Льва прикрыться авторитетом императора, по указанию которого он якобы и пошел на перенос даты пасхального торжества.

Однако, признав решающее влияние императора в деле определения даты Пасхи, Лев невольно создал прецедент признания римским папой верховного авторитета и властных прерогатив императора в ключевых вопросах церковной жизни, наличие и правомочность которых впоследствии папство упорно пыталось отрицать.

Последнее упоминание проблемы Пасхи 455 г. в письмах папы Льва встречается уже накануне самого праздника, в письме, датированном 13 марта 455 г.[68] По-видимому, после некоторого перерыва вновь возобновилась переписка Льва с Маркианом, и на императорское послание римский епископ отвечает своим, в котором выражает признательность императору за внимание последнего к делу установления истины в пасхалистическом вопросе и напоминание о приближающемся дне празднования. В ответе Льва явно сквозит недовольство тем фактом, что император контролирует выполнение своих распоряжений (praecepta), и дается понять, что папа уступает императору и смиряется, не будучи до конца убежден, но оставляя свои сомнения при себе[69].

В конечном итоге Пасха 455 г. была отпразднована в Риме и на всем Западе 24 апреля, согласно александрийской пасхалии. Недовольство, испытываемое по этому поводу Римом, и его желание скрыть факт подчинения восточной церковной традиции вследствие собственной научной беспомощности тем не менее не стало тайной на Западе. Западный хронист Проспер Аквитанский счел нужным апологетически прокомментировать это обстоятельство в своей хронике: «В том

---

[66] См.: *Jalland T.* Life and Times… P. 303–320; *Грацианский М.В.* Папа Лев Великий и его толкование… С. 159–175.

[67] Leonis ep. 102. Col. 987 (Dioscoro Alexandrino in sua impietate damnato … ne illa (sc. Alexandrina) Ecclesia … sub haeretici dominatione pateretur); ep. 114. Col. 1029 (Eutychis et Dioscori impium dogma); ep. 120. Col. 1049 (Dignus diabolici praedicator erroris). О развитии темы «еретичества» Диоскора в понтификат Геласия I (492–496) см.: *Грацианский М.В.* «Secundum Calchedonensem synodum haec ab apostolica sede gesta»: Папа Геласий I и «ересь» Акакия Константинопольского // Византийские очерки. СПб., 2016. С. 62–74.

[68] Leonis ep. 142. Col. 1110–1112.

[69] Idem. Col. 1111AB: «Я не могу достойно отблагодарить [Вас] (insufficientes gratias ago) за то, что Ваше благочестие своей священнической заботой (sacerdotali sollicitudine) напомнило (commonuit) мне о священнейшем дне Пасхи. Хотя я уже давно объявил, что смиряюсь с таким правилом празднования, и даже сообщил всем иереям западных областей (Occidentalium partium) об том самом дне чтимого праздника, который объявило наставление (instructio) александрийского епископа, — а именно, что в этом году Пасха празднуется в восьмой день до майских календ, — оставив всякие сомнения ради единства и мира».

же самом году Пасха Господня была отпразднована в 8-й день до майских календ, согласно упрямому мнению александрийского епископа, с которым все восточные считали необходимым соглашаться, в то время как святой папа Лев заявлял, что скорее следует праздновать в 15-й день до майских календ, в который не было ошибки ни в счете полнолуния, ни в границе первого месяца[70]. Существуют послания этого папы к милосерднейшему принцепсу Маркиану, в которых тщательно и очевидно раскрывается суть истины, и из которых кафолическая Церковь может узнать о том, что ради заботы о единстве и мире такое убеждение скорее стерпели, нежели одобрили, и впредь не следует ему подражать с тем, чтобы оно, нанеся гибельное оскорбление, навсегда утратило всякий авторитет»[71].

Запрашивая императора Маркиана о необходимости решить пасхальный вопрос посредством обращения к восточным экспертам, Лев одновременно не терял надежды решить его доморощенными западными средствами. Однако в ситуации, когда он лично направил обращение по этому поводу к самому императору, искать официально от собственного имени другие пути решения вопроса Лев, вероятно, не решился. С другой стороны, ему могло представляться желательным иметь на руках некий весомый противовес александрийской пасхалии в виде хорошо фундированной западной. Ради этого понтифик, по-видимому, приказал своему ближайшему доверенному лицу, архидиакону Илару (или Иларию, преемнику Льва на папском престоле, 461–468 гг.), дать поручение ученому из Аквитании Викторию разобраться с вопросом сравнительной точности римской и александрийской пасхалий и дать свое экспертное заключение[72].

Импульсом к труду Виктория Аквитанского послужило следующее послание римского архидиакона Илара:

> Любезнейшему и почтенному брату Викторию — архидиакон Илар. Когда я изучал множество [трактатов] о пасхальном исчислении, как переведенных с греческого, так и составленных латинянами, я усмотрел, что рассуждения тех и других расходятся между собой и приводят к противоречащим результатам (sibi invicem resultare), так что ни одна из сторон, поскольку подвергается нападкам другой, не выглядит

[70] В этих словах можно увидеть тот самый виртуальный «пасхальный месяц» (с 22 марта по 21 апреля), о котором с негодованием писал Протерий (см. выше).

[71] Prosperi Tironis Epitoma chronicon. Sub ann. 455. P. 484: Eodem anno Pascha Dominicum die VIII kal. Mai celebratum est pertinaci intentione Alexandrini episcopi, cui omnes Orientales consentiendum putarunt; cum s. papa Leo XV kal. Mai potius observandum protestaretur in quo nec in ratione plenilunii nec in primi mensis limite fuisset erratum. Exstant eiusdem papae epistolae ad clementissimum principem Marcianum datae, quibus ratio veritatis sollicitate evidenterque patefacta est, et quibus ecclesia catholica instrui potest, quod haec persuasio studio unitatis et pacis tolerata sit potius quam probata, numquam deinceps imitanda, ut, quae exitialem attulit offensionem, omnem in perpetuum perdat auctoritatem.

[72] См. специально о пасхалии Виктория Аквитанского: *Ideler L.* Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Bd. 2. Berlin, 1826. S. 275–284; *Schwartz E.* Christliche und jüdische Ostertafeln // Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Bd. 8. No 6. Berlin, 1905. S. 72–80; *Schmid J.* Die Osterfestberechnung… S. 38–60; *Ginzel F.K.* Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Bd. 3. Leipzig, 1914. S. 245–247; *Rühl F.* Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit. Berlin, 1897. S. 126–128; *Jones C.W.* The Victorian and Dionysiac Paschal Tables… P. 408–421; *Wallis F.* Bede: The Reckoning of Time. Liverpool, 1999. P. l–lii; *Declercq G.* Anno Domini. The Origins of the Christian Era. Turnhout, 2000. P. 82–95; *Idem.* Dionysius Exiguus and the Introduction of the Christian Era // Sacris Erudiri. 2002. Vol. 41. P. 165–246; *Mosshammer A.A.* The Easter Computus… P. 239–244; *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы…С. 181–183.

наглядно излагающей науку об этом праздновании (putetur evidenter adstruere hujus observantiae disciplinam). Из-за чего бывает так, что, поскольку латинское или греческое установление (institutio) стремится более благоприятствовать местной ученой традиции (eruditioni domesticae favere), разногласия между ними часто вызывают несовпадение времени для совершения главного празднества (praecipuo muneri peragendo). Посему, любезнейший брат, обеспокоенный неопределенностью в столь важных вещах, я доверительно поручаю (fidenter iniungo) усердию твоей любезности на досуге внимательно исследовать как то, откуда происходит вышеназванное различие, так и то, каким образом лучше всего может быть исследована истина, дабы впредь, по устранению ошибки разногласия во мнении, вселенная (universitas) могла всегда придерживаться одного и того же [правила], чтобы все мы, верные, сообща (cuncti in commune fideles), избавившись от всяких сомнений, направлялись к таинству величайшего торжества безукоризненной стезею поклонения (inoffenso devotionis tramite). Молись о нас, любезнейший брат[73].

Дата составления Иларом этого послания неизвестна. А. Тиль[74], исходя из более надежной датировки ответа Виктория, приблизительно датирует письмо Илара рубежом 455 и 456 гг. Если принять эту датировку, Лев поручил Илару сделать запрос Викторию по поводу пасхалии уже после празднования Пасхи в 455 г., по поводу которого и возникли недоумения, а именно в разгар бедственных событий в Риме, связанных с убийством Валентиниана III и последовавшего разграбления Вечного города вандалами Гейзериха.

Между тем, основываясь на логике развития событий, можно с бо́льшим основанием датировать послание временем до 455 г. Представляется вероятным, что, направив свое первое обращение к императору по поводу празднования Пасхи и не получая от него продолжительное время ответ, Лев попытался прояснить дело альтернативным путем, поручив своему архидиакону сделать неофициальный запрос в Галлию. В таком случае составление послания Илара следует датировать временем между январем 454 г., когда в письмах Льва начинает сквозить беспокойство по поводу отсутствия вестей с Востока, и началом апреля того же года, когда он получает сперва от императора, а затем от Протерия Александрийского разъяснительные письма[75].

Показательно, что Илар, будучи официальным лицом Римской Церкви, в начале своего письма дает понять, что не считает авторитетной и «соответствующей науке» не только греческую, но и традиционную римскую пасхалию. Причина этого очевидна: архаичный римский 84-летний цикл, хотя и был удобен для вычисления христианской (воскресной) Пасхи, обладал весьма низкой точностью[76]. Но, с другой стороны, греческий александрийский цикл, принятый в Восточной Римской империи со времен Феодосия I (379–395), не удовлетворял

[73] Epistula Hilari ad Victorium // *Krusch B.* Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, [2]: Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung. Berlin, 1938. [Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1937. Phil.-hist. Klasse. No 8]. S. 16. См. также: Epistulae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilaro usque ad Pelagium II / Rec. A. Thiel. Brunsbergae, 1868. T. 1. Hilari ep. 1–2. P. 130–137.

[74] Epistulae Romanorum pontificum. P. 42, 130.

[75] Ср.: Leonis ep. 127. Col. 1071–1072; ep. 131. P. 1081–1082.

[76] См.: *Krusch B.* Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, [1]: Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig, 1880. *Passim*; *Strobel A.* Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders. Berlin, 1977. S. 225–324; *Mosshammer A.A.* The Easter Computus… P. 205–239; *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы… С. 116–119.

Римскую Церковь, так как в нем не всегда соблюдались принятые с давних времен (по крайней мере, с начала III в.) римские «пределы» Пасхи: с 16-го по 22-й день луны и с 22 марта по 21 апреля[77].

Пролог к своей пасхалии Викторий написал в форме ответа Илару[78]. Он сразу же предупреждает, что возложенное на него поручение превышает его скромные способности, но он берется за него из послушания, а также уповая на молитвы «поистине святого и досточтимого» архидиакона[79]. В соответствии с запросом, выраженным в письме Илара, Викторий сначала излагает причины расхождения латинской и греческой пасхальной традиции. Он справедливо указывает несколько основных различий:

1. Разные варианты пасхальных циклов, которых Викторий называет три: в 84 года, в 95 лет или в 112 лет[80].

112-летний цикл — самая примитивная форма христианской пасхалии, известная по памятникам III в.; в его основе лежит очень древний 8-летний лунный цикл (октаэтерида), который при сочетании с 7-дневным недельным циклом составляет цикл в 56 лет, по истечении которых даты полнолуний попадают на те же самые дни недели, то есть христианская Пасха приходится на то же число месяца. Цикл этот в отношении луны был весьма неточен (ошибка на сутки уже через 5 лет) и в IV в. вышел из употребления[81].

84-летний цикл применялся в Западной Европе с конца III в. Он был создан как сочетание трех полных юлианских циклов из 28 лет (через которые дни недели в числе месяцев юлианского года повторяются в том же самом порядке) и 1039 лунных месяцев. Точность 84-летнего цикла заметно выше, чем 112-летнего (ошибка в 1 день луны за 66 лет), но ниже, чем у александрийской пасхалии.

Последняя представлена у Виктория как «95-летний цикл»[82]. Однако полный цикл александрийской пасхалии, основанной на 19-летнем лунном цикле, составляет 532 года: именно через этот период даты пасхальных полнолуний попадают на те же дни недели в том же самом порядке. Через 95 лет такое повторение также наблюдается, но не в високосные годы, в которые нужно делать поправки. Однако 95-летняя таблица была намного короче и удобнее 532-летней, а потому и была распространена гораздо более широко; одним из ее вариантов являются 100-летняя таблица Феофила и 110-летняя таблица Кирилла Александрийского[83]. Викторий должен был понимать это, так как сам составил именно

[77] См.: *Holford-Strevens L.* Church Politics… P. 6–9; *Di Berardino A.* Leone Magno e il calendario cristiano… P. 54–55.

[78] Издания: Victorii Aquitani Cursus Paschalis annorum DXXXII // Chronica Minora saec. IV, V, VI, VII / Ed. Th. Mommsen. Vol. I. Berlin, 1892. [MGH AA, 9]. P. 666–735; Prologus Victorii Aquitani ad Hilarum archidiaconum // *Krusch B.* Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, [2]… S. 17–26 (далее ссылки приводятся по этому изданию: Victorius Aquitanus).

[79] Victorius Aquitanus. P. 17.

[80] Строго говоря, только первый из них является циклом (полным периодом), тогда как второй и третий представляют собой типы пасхальных таблиц, в основе которых лежат циклы в 532 года и 56 лет.

[81] См.: *Mosshammer A.A.* The Easter Computus… P. 109–116; *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы… С. 113–116.

[82] Victorius Aquitanus. P. 18.

[83] См.: *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы… С. 206; *Mosshammer A.A.* The Praefatio (Prologus) sancti Cyrilli de Paschate and the 437-year (not 418!) Paschal List Attributed to Theophilus // Vigilia Christiana. 2013. Vol. 67. P. 49–78 (особ. 50).

532-летнюю таблицу — первую известную нам пасхалию полного цикла, основанную на александрийской 19-летней системе, которую он сам прямо называет «более правильной (verius)»[84].

Из-за разного устройства, сообщает Викторий, циклы могут совпадать в дате Пасхи, но расходиться в отношении возраста луны или наоборот: показывать те же луны, но указывать иную дату Пасхи.

2. В циклы по-разному вносятся лунные поправки. 84 юлианских года составляют 30 681 день, а 1 039 средних лунных месяца — 30 687 дней, лишние 6 «лун» нужно равномерно изъять из цикла. Для этого предусмотрены 6 «скачков луны» (saltus lunae), распределение которых имело два варианта: а) в конце каждого 12-летия, кроме последнего («римская» система), и б) в конце каждого 14-летия («британская» система, более логичная, но менее распространенная)[85]. В александрийской системе, которую Викторий неточно называет «95-летним циклом», «скачок луны» происходит в конце 19-летнего лунного цикла.

Наконец, говоря о том, что и в 112-летнем «цикле» есть вставляемые через 16 лет «лунные добавки» (incrementa lunaria)[86], Викторий, очевидно, ошибается: то, что данный тип пасхалии имеет вид таблицы из 7 колонок по 16 лет, вовсе не означает, что в конце этих колонок вставляются какие-либо поправки (по аналогии со «скачками» 19-летнего цикла). 112 юлианских лет, т. е. 40 908 дней, точно укладываются в 14 лунных октаэтерид по 2 922 дня, и никаких лунных добавок здесь не требуется.

3. Еще одной причиной расхождения циклов является, как верно отмечает Викторий[87], разногласие в отношении того интервала, в котором следует искать пасхальные полнолуния и воскресные Пасхи.

Викторий сообщает, что «латиняне» имеют обыкновение «преимущественно» (maxime) считать пасхальными полнолуния лунного месяца, начинающегося в 29-дневный период с 5 марта по 2 апреля и имеющего 14-ю луну с 18 марта до 15 апреля[88]. В этом он, по всей видимости, следует Квинту Юлию Илариану, автору трактата «О течении времени» (397 г.)[89]. В действительности римский 84-летний цикл допускает пасхальные полнолуния и 16–17 марта (55 и 82 гг. Supputatio Romana; 83 и 26 гг. пасхалии из cod. Vaticanus Reginae Christinae 2077; 54 и 81 гг. пасхалии в cod. Ambrosianus H 150 inf.[90]), и 16 апреля (15, 43 и 14 гг. тех же таблиц), т. е. на два дня ранее и на день позже указанного у Виктория (и Илариана) римского диапазона «пасхальных границ». Скорее всего, последний условно подогнан (откуда и наречие «maxime») под соответ-

[84] Victorius Aquitanus. P. 19.

[85] См.: *Krusch B.* Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, [1]… S. 17–19, 25–90; *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы… С. 116–119; *Mosshammer A.A.* The Computus of 455 and the Laterculus of Augustalis, with an appendix on the fractional method of Agriustia // The Easter Controversy of Late Antiquity and the Early Middle Ages. P. 21–47.

[86] Victorius Aquitanus. P. 19.

[87] Ibid. P. 18–19.

[88] Ibid. P. 19.

[89] См.: *Mosshammer A.A.* The Easter Computus… P. 217–219; *Idem.* The Computus of 455… P. 43–44; *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы… С. 116–118.

[90] Cyclus paschalis annorum 354–437 // Chronica minora ss. IV–VII / Ed. Th. Mommsen. Vol. I. Berlin, 1892. [MGH AA; 9]. P. 739–743. См.: *Krusch B.* Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, [1]. S. 248; 236–240.

ствующий александрийский диапазон, который действительно составляет ровно 29 дней.

Как видно, Викторий не скромничает, говоря о своей неготовности к порученному труду: он, действительно, не слишком хорошо разобрался в римских пасхалиях. Более компетентен аквитанский ученый в отношении александрийской системы, которую он, как видно, изучил на примере упоминаемой им 100-летней таблицы Феофила Александрийского, составленной на 380–479 гг. Границы пасхальных полнолуний у греков указаны верно — с 21 марта по 18 апреля.

Не согласны две традиции и в отношении дней луны, на которые может приходиться воскресная Пасха. Латиняне переносят ее на следующую неделю, если пасхальное полнолуние попадет на субботу, а греки не делают этого. В связи с этим Пасха у латинян попадает на лунные дни с 16-го по 22-й, а у греков — с 15-го по 21-й.

Установив причины разногласий пасхалистов, Викторий констатирует, что устранить их не представляется возможным. И предлагает пойти другим путем — начать в полном смысле слова «с нуля», т. е. со дня творения мира, и, отталкиваясь от него, выстраивать пасхалию[91]. Для нахождения даты творения Викторий, недолго думая, использовал хронику своего земляка и современника Проспера Аквитанского[92], которая, в свою очередь, опирается на фундаментальные «Хроникальные каноны» Евсевия Кесарийского, переведенные и продолженные Иеронимом[93].

Днем начала творения Викторий, в полном соответствии со старой римской и новой александрийской традициями, принимает воскресенье 25 марта. В 1-й год мира, соответствующий (согласно расчетам Евсевия) 5201 г. до н. э., в день творения луны — среду первой недели, 28 марта, на вечер, Викторий помещает 14-дневную луну. Это было тем более просто сделать, что по александрийской пасхалии в этот день указан 13-й день луны, и оставалось всего лишь сдвинуть ее на один день. Дополнительным доказательством верности принятой им даты творения мира Викторий считает тот совершенно случайный факт, что 5201 г. до н. э. являлся високосным, а значит в марте этого года начался 4-летний високосный цикл — как и положено, «с нуля»[94].

Для полноты картины следовало также проверить, как новая пасхалия соотносится с новозаветными данными. И здесь Викторий идет на определенную натяжку. Годом Страстей и Воскресения он избирает 5229 г. мира (28 г. н. э.), с пасхальным полнолунием в ночь на 26 марта. Поскольку эта дата попадает на пятницу, в ночь на которую Христос совершал Тайную вечерю (по Викторию, являвшуюся пасхальной трапезой), он считает правильность своей пасхалии доказанной во всех возможных отношениях[95]. Однако он умалчивает о том обстоятельстве, что этот год по Евсевию — 15-й год Тиберия, в который Иисус *начал*

[91] Victorius Aquitanus. P. 21.

[92] Prosperi Tironis Epitoma chronicon. P. 341–501.

[93] См.: *Mosshammer A.A.* The Easter Computus… P. 168–170; *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы… С. 259–261.

[94] Victorius Aquitanus. P. 233.

[95] Victorius Aquitanus. P. 23: quo manifestius appareret, utrum sibi vel bissextorum ratio, vel dierum…, quo mundus traditur institutus, continuata disputatione concinerent; P. 25: quibus undique versis congruentibus … quapropter omnibus fixo limite consonis…

Свою проповедь; и даже если допустить, что она длилась всего год (как считали Климент Александрийский, Тертуллиан и Ипполит Римский; характерно, что сам Евсевий доказывал, что Иисус проповедовал неполных четыре года[96]), Страсти Христовы Викторию следовало бы поместить в 29 г. н. э. (как это сделали, например, Климент и Ипполит[97]).

Итак, год с пасхальным полнолунием 29 марта становится первым годом 19-летнего лунного цикла Виктория, который построен по образцу александрийского, но имеет иное начало. Лунные фазы александрийского цикла оказываются сдвинутыми относительно фаз цикла Виктория вплоть до своего 19-го года (полнолуния 17 апреля), а затем, из-за скачка луны в александрийском цикле, выравниваются и совпадают до конца цикла Виктория:

В.: 29 мр — 17 ап — 6 ап — 26 мр — 14 ап — 3 ап — 23 мр — 11 ап — 31 мр — 20 мр — 8 ап — 28 мр — 16 ап — 5 ап — 25 мр — 13 ап — 2 ап — 22 мр — 10 ап ||

А.: 30 мр — 18 ап — 7 ап — 27 мр — 15 ап — 4 ап — 24 мр — 12 ап — 1 ап — 21 мр — 9 ап — 29 мр — 17 ап || 5 ап — 25 мр — 13 ап — 2 ап — 22 мр — 10 ап

Следует учесть, что в пасхалии Виктория нумерация лет идет не с истинного начала 19-летнего цикла, а с года, имеющего полнолуние 26 марта. Этот год, который должен был бы считаться 4-м, принят за 1-й год цикла исключительно потому, что это принятый Викторием год Страстей Христовых (28 г. н. э.), с которого и начинается составленная им 532-летняя пасхалия.

В своей пасхалии Викторий получает пасхальные полнолуния с 20 марта по 17 апреля (на два дня позже римских и на один день ранее александрийских). А поскольку он старается придерживаться римской практики праздновать Пасху в 16–22 дни луны, полученные им даты Пасхи почти всегда совпадают с александрийскими: за 103 года со времени создания цикла до его конца (457–559 гг.) расхождение отмечается лишь четыре раза: 1) в 482 г. — александрийская Пасха 25 апреля; у Виктория — 18 апреля (в 15-ю луну!), как и по римской пасхалии; 2) в 495 г. — александрийская Пасха 26 марта (как и по римской пасхалии!); у Виктория — 2 апреля; 3) в 499 г. — александрийская Пасха 11 апреля (как и по римской пасхалии!); у Виктория — 18 апреля; 4) в 550 г. — александрийская Пасха 24 апреля; у Виктория — 17 апреля (в 15-ю луну!), как и по римской пасхалии.

Подводя итоги анализа пасхалии Виктория, отметим, что ее следует признать весьма удачным опытом приспособления наиболее совершенной в ту эпоху александрийской пасхальной системы к римской пасхалистической традиции. При этом она не просто является неким искусственным компромиссом, но опирается на солидные «естественнонаучные» основания: соответствие всемирной хронологии (по Евсевию—Просперу) как в отношении дат творения (полнолуние со среды на четверг) и Распятия (полнолуние с четверга на пятницу), так и в отношении високосного и лунного циклов (оба начинаются в год творения).

На ближайшую временную перспективу пасхалия Виктория обеспечивала соблюдение римской традиции, не допускающей празднования Пасхи позже 21 ап-

---

[96] Eusebii chronicorum libri duo / Ed. A. Schoene. Vol. II. Berlin, 1866. P. 149; Eusebii Historia ecclesiastica, I.10 // *Eusebius*. Kirchengeschichte / Hrsg. E. Schwartz. Leipzig, 1914. S. 28.

[97] См.: *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы…С. 71, 100.

реля, при помощи самой совершенной александрийской пасхальной системы. Правда, поздняя Пасха не допускалась ценой принесения в жертву принципа «Пасха в 16–22 дни луны».

Однако в отдаленном будущем (в 634, 729 и 824 гг.) пасхалия Виктория грозила выдать «неприемлемые» даты Пасхи — 24 апреля. Это вынудило Виктория закончить свой Пролог предупреждением будущих составителей таблиц и своего заказчика о том, что в таких случаях он оставляет выбор за «апостолическим понтификом», каковой «председательствует во Вселенской Церкви»[98].

Несмотря на высказанное Викторием убеждение в том, что римский папа способен компетентно и авторитетно разрешить пасхалистические недоумения, даже ему было, как кажется, очевидно, что ни Римская Церковь, ни сам «апостолический понтифик» не были на это способны. Собственно, это уже показали события, предшествующие 455 г., когда папа Лев был вынужден подчиниться «высшей силе» — воле восточного императора и согласному мнению восточных Церквей. Сдача римским понтификом позиций в пасхальном вопросе совпадает по времени с фактическим отказом папы Льва продолжать конфликт с Константинополем по поводу 28-го правила и с признанием им de facto нового положения архиепископа Нового Рима. На фоне уступок папы по этим двум пунктам, а также на фоне катастрофических для Рима последствий убийства императора Валентиниана III в 455 г., интенсивность воздействия римской кафедры на отношения между восточными церквами временно уменьшилась и одновременно было положено начало доминирующему положению Константинополя. На Востоке с этого времени церковная политика окончательно осмысляется как часть общей политики государства, предполагающей «симфоническое» взаимодействие церковной и гражданской власти. С таким подходом не спорил и папа Лев, признав императорский авторитет в сугубо внутрицерковном вопросе определения и утверждения пасхалии.

Грацианский Михаил Вячеславович
Кандидат исторических наук
Ведущий научный сотрудник
Исторический факультет МГУ имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4
119991 Москва
Электронная почта: gratsianskiy@mail.ru

Кузенков Павел Владимирович
Кандидат исторических наук
Доцент
Исторический факультет
МГУ имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4
119991 Москва
Электронная почта: pk407@mail.ru

[98] Victorius Aquitanus. P. 26: non meo iudicio aliquid definitum, sed pro ecclesiarum pace apostolici pontificis electioni servatum, quatenus nec ego, quod ad meum pertinebat officium, praeterirem et in eius constitueretur arbitrio, qui universali ecclesiae praesideret, quaenam potissimum dies in tali condicione sollemnitati praecipuae deputetur.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Mikhail Gratsianskiy, Pavel Kuzenkov

POPE LEO THE GREAT AND THE EASTER DISPUTES OF THE MIDDLE OF THE 5th CENTURY IN THE CONTEXT OF INTER-CHURCH AND STATE-CHURCH RELATIONS

Abstract: The article is dedicated to the study of disputes over the specification of the date of the celebration of Easter during the pontificate of Leo the Great (440–461). Two times during his pontificate, in 444 and in 455, due to the discrepancy between the Roman and Alexandrian Paschalias, Leo was forced to discuss the exact date of the celebration of Easter with the Church of Alexandria. The article, on the basis of the evidence contained in the letters of Pope Leo and his correspondents, analyzes the reasons why in both these cases the pope was forced to cede authority to the Alexandrian tradition. In addition, the context of inter-church and church-state relations, against which these disputes took place, is analyzed, and their stages are clarified. The paper analyzes the letter of Proterius of Alexandria that contained explanations about the Alexandrian *Paschalia*, and also analyzes in detail the content of the paschalistic treatise by Victorius of Aquitaine, in which the latter attempted to reconcile the Roman and Alexandria method of calculating the date of Easter. The authors suppose and give reasons for the supposition that Victorius began working on his treatise in 454 after receiving a letter from the Roman archdeacon Hilarus, drawn up between January and April of the same year. Basing on the analysis of the role of the Emperor Marcian (450–457) in this dispute, the authors conclude that in fact Pope Leo was obliged to obey to the decision of the emperor concerning church life.

Keywords: Pope Leo the Great, Emperor Marcian, Victorius of Aquitaine, Easter, Easter Disputes, Easter Computus, Church Politics.

Literature Cited

Arens, H. *Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian.* Freiburg, Basel, Wien 1982.

Cracco Ruggini, L. “Christianisation of Sicily (IIIrd–VIIth Century).” *Gerión* 1 (1983). P. 219–234.

Cracco Ruggini, L. “La Sicilia nel V secolo e Pascasino di Lilibeo.” In Crociata, M., and Griffo, M.G. *Pascasino di Lilibeo e il suo tempo.* Caltanissetta, Roma 2002. P. 29–47.

Daunoy, F. “La question pascale au concile de Nicée.” *Échos d’Orient* 140 (1925). P. 424–444.

Declercq, G. *Anno Domini. The Origins of the Christian Era.* Turnhout 2000.

Declercq, G. “Dionysius Exiguus and the Introduction of the Christian Era.” *Sacris Erudiri* 41 (2002). P. 165–246.

DelCogliano, M. "The Promotion of the Constantinian Agenda in Eusebius of Caesarea's on the Feast of Pascha." In Inowlocki, S., and Zamagni, Cl., eds. *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues.* Leiden, Boston 2011. P. 39–68.

Di Berardino, A. "Leone Magno e il calendario cristiano: tra Oriente e Occidente." *Synthesis* 4 (2015). P. 43–59.

Duchesne, L. "La question de la Pâque au concile de Nicée." *Revue des questions historiques* 28 (1880). P. 5–42.

Englisch, B. "Karolingische Reformkalender und die Fixierung der christlichen Zeitrechnung." In Warntjes, I., and Ó Cróinín, D., eds. *Computus and Its Cultural Context in the Latin West, AD 300–1200. Proceedings of the 1st International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe. Galway, 14–16 July, 2006.* Tournhout 2010. P. 238–258.

Frend, W.H.C. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries.* London 1972.

Ginzel, F.K. *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie.* Vol. 3. Leipzig 1914.

Graff, E. "The Recension of Two Sirmond Texts: Disputatio Morini and De divisionibus temporum." In Warntjes, I., and Ó Cróinín, D., eds. *Computus and Its Cultural Context in the Latin West, AD 300–1200. Proceedings of the 1st International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe. Galway, 14–16 July, 2006.* Tournhout 2010. P. 112–142.

Gratsianskiy, M.V. *Imperator Iustinian Velikii i nasledie Khalkidonskogo Sobora.* Moscow 2016.

Gratsianskiy, M.V. "Papa Gelasii I (492–496) i ego ekkleziologicheskie vozzreniia." *Vestnik PSTGU. Seriia I: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie* 3 (2016). P. 25–41.

Gratsianskiy, M.V. "Papa Lev Velikii i ego tolkovanie 6-go Nikeiskogo kanona." In *Tserkov' v istorii Rossii. Sbornik 11. K 70-letiiu N.N. Lisovogo.* Moscow 2016. P. 159–175.

Gratsianskiy, M.V. "Secundum Calchedonensem synodum haec ab apostolica sede gesta: Papa Gelasii I i eres Akakiia Konstantinopol'skogo." In *Vizantiiskie ocherki.* St. Petersburg 2016. P. 62–74.

Gratsianskiy, M.V. "Bor'ba rimskogo papy L'va Velikogo za tserkovnoe pervenstvo v kontekste vostochnykh soborov i imperatorskoi tserkovnoi politiki." *Vizantiyskiy vremennik* 102 (2018). P. 46–70.

Grosjean, P. "La date des Pâques et le Concile de Nicée." *Bulletin de la classe des sciences de l'académie royale de Belgique* 48 (1962). P. 55–66.

Grumel, V. "Le problème de la date pascale aux IIIe et IVe siècles. L'origine du conflit: le nouveau cadre du comput juif." *Revue des études byzantines* 18 (1960). P. 163–178.

Hofmann, F. "Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451–519)." In *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* Vol. 2. Würzburg 1953. P. 13–94.

Holford-Strevens, L. "Marital Discord in Northumbria: Lent and Easter, His and Hers." In Warntjes, I., and Ó Cróinín, D., eds. *Computus and Its Cultural Context in the Latin West, AD 300–1200. Proceedings of the 1st International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe. Galway, 14–16 July, 2006.* Tournhout 2010. P. 142–158.

Holford-Strevens, L. "Church Politics and the Computus: From Milan to the Ends of the Earth." In Warntjes, I., and Ó Cróinín, D., eds. *The Easter Controversy of Late Antiquity and the Early Middle Ages. Its Manuscripts, Texts, and Tables. Proceedings of the 2nd International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe Galway, 18–20 July, 2008.* Turnhout 2011. P. 1–21.

Hoskin, M. *Prolegomena to a Critical Edition of the Letters of Pope Leo the Great. A Study of the Manuscripts. PhD Thesis.* Edinburgh 2015.

Ideler, L. *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie.* Vol. 2. Berlin 1826.
Jalland, T. *The Life and Times of St. Leo the Great.* London 1941.
Jasper, D., and Fuhrmann, H. *Papal Letters in the Early Middle Ages.* Washington 2001.
Jones, C.W. "The Victorian and Dionysiac Paschal Tables in the West." *Speculum* 9 (1934). P. 408–421.
Klug, St. *Alexandria und Rom. Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike.* [Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 11]. Münster 2014.
Krusch, B. *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, [1]: Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen.* Leipzig 1880.
Krusch, B. *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, [2]: Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung.* (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1937. Phil.-hist. Klasse. No 8). Berlin 1938.
Kuzenkov, P.V. "O proiskhozhdenii aleksandriiskoi ery: (Po povodu knigi A. Mosshammera)." In *Theodoulos. Sbornik pamiati prof. I.S. Chichurova.* Moscow 2012. P. 116–170.
Kuzenkov, P.V. *Khristianskie khronologicheskie sistemy.* Moscow 2014.
Larentzakis, G. "Das Osterfestdatum nach dem I. Ökumenischen Konzil von Nikaia (325). Die Rolle von Alexandrien und Rom." *Zeitschrift für katholische Theologie* 101 (1979). P. 67–78.
Lebedev, D. "Pochemu prazdnik Paskhi 25 marta nazyvaetsia "Kiriopaskha"." *Bogoslovskiy vestnik* 2/5 (1905). P. 118–128.
Mahler, E. "The Subject of Easter at the Councils of Nice and of Antioch." In *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 26 (1904). P. 153–162, 197–206.
Martin, Th.O. "The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note." In *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* Vol. 2. Würzburg 1953. P. 433–458.
Monachino, V. "Genesi storica del Canone 28° di Calcedonia." *Gregorianum* 33 (1952). P. 261–291.
Monachino, V. "Il Canone 28º di Calcedonia e S. Leone Magno." *Gregorianum* 33 (1952). P. 531–565.
Mosshammer, A.A. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era.* Oxford 2008.
Mosshammer, A.A. "The Computus of 455 and the Laterculus of Augustalis, with an appendix on the fractional method of Agriustia." In Warntjes, I., and Ó Cróinín, D., eds. *The Easter Controversy of Late Antiquity and the Early Middle Ages. Its Manuscripts, Texts, and Tables. Proceedings of the 2nd International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe Galway, 18–20 July, 2008.* Turnhout 2011. P. 21–47.
Mosshammer, A.A. "The Praefatio (Prologus) sancti Cyrilli de Paschate and the 437-year (not 418!) Paschal list attributed to Theophilus." *Vigilia Christiana* 67 (2013). P. 49–78.
Nothaft, C.Ph.E. *Dating the Passion. The Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology (200–1600).* Leiden, Boston 2012.
Ohashi, M. "The Annus Domini and the Sexta Aetas: Problems in the Transmission of Bede's De temporibus." In Warntjes, I., and Ó Cróinín, D., eds. *Computus and Its Cultural Context in the Latin West, AD 300–1200. Proceedings of the 1st International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe. Galway, 14–16 July, 2006.* Tournhout 2010. P. 190–203.
Ohashi, M. "The Easter Table of Victorius of Aquitaine in Early Medieval England." In Warntjes, I., and Ó Cróinín, D., eds. *The Easter Controversy of Late Antiquity and the Early Middle Ages. Its Manuscripts, Texts, and Tables. Proceedings of the 2nd International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe Galway, 18–20 July, 2008.* Turnhout 2011. P. 137–149.
Richard, M. "La question pascale au IIe siècle." *L'Orient syrien* 6 (1961). P. 189–212.
Rühl, F. *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit.* Berlin 1897.
Ruyssen, G.H. "Una rivisitazione del XXVIII canone del Concilio di Calcedonia (451)." *Iura Orientalia* 9 (2013). P. 146–179.

Schmid, J. *Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil.* Vienna 1905.

Schmid, J. *Die Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche vom I. allgemeinen Konzil zu Nicäa bis zum Ende des VII. Jahrhunderts.* Freiburg im Breisgau 1907.

Schwartz, E. *Christliche und jüdische Ostertafeln.* (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Bd. 8. No 6). Berlin 1905.

Souarn, R. "Le 28e Canon de Chalcédoine." *Échos d'Orient* 1 (1897). P. 19–22.

Springsfeld, K. "Eine Beschreibung der Handschrift St. Gallen, Stiftsbibliothek, 225." In Warntjes, I., and Ó Cróinín, D., eds. *Computus and Its Cultural Context in the Latin West, AD 300–1200. Proceedings of the 1st International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe. Galway, 14–16 July, 2006.* Tournhout 2010. S. 204–237.

Strobel, A. *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders.* Berlin 1977.

Wallis, F. *Bede: The Reckoning of Time.* Liverpool 1999.

Warntjes, I. "The Munich Computus and the 84(14)-year Easter Reckoning." In *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature* 107 (2007). P. 31–85.

Warntjes, I. "The Argumenta of Dionysius Exiguus and Their Early Recensions." In Warntjes, I., and Ó Cróinín, D., eds. *Computus and Its Cultural Context in the Latin West, AD 300–1200. Proceedings of the 1st International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe. Galway, 14–16 July, 2006.* Tournhout 2010. P. 40–111.

Warntjes, I. "A Newly Discovered Prologue of AD 699 to the Easter Table of Victorius of Aquitaine in an unknown Sirmond Manuscript." *Peritia* 21 (2010). P. 255–284.

Wessel, S. *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome.* Leiden, Boston 2008. (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 93).

Wille, A. *Bischof Julian von Kios, der Nunzius Leos des Großen in Konstantinopel.* Kempten, München 1910.

Winkelmann, F. "Papst Leo I. und die sogenannte Apostasia Palästinas." *Klio* 70 (1988). S. 167–175.

Zelzer, M. "Zum Osterfestbrief des heiligen Ambrosius und zur römischen Osterfestberechnung des 4. Jahrhunderts." *Wiener Studien* 91 (1978). S. 187–204.

Mikhail Gratsianskiy

PhD, Leading Researcher
Lomonosov Moscow State University
Faculty of History
Lomonosovsky prospect, 27–4
119991 Moscow

e-mail: gratsianskiy@mail.ru

Pavel Kuzenkov

PhD in History, Assistant Professor
Lomonosov Moscow State University
Faculty of History
Lomonosovsky prospect, 27–4
119991 Moscow

e-mail: pk407@mail.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Rafał Kosiński

THE ROLE OF CHRISTIANITY IN THE RELATIONS BETWEEN THE ROMAN EMPIRE AND PERSIA IN THE FIRST HALF OF THE 4th CENTURY: A FEW COMMENTS WITH REFERENCE TO KARIN MOSIG-WALBURG'S ARTICLE

Abstract: A decade ago, Karin Mosig-Walburg published an article in which she questioned the impact of the conflict between the Roman Empire and Sasanian Persia under Shapur II on the persecution of the Persian Christians. The present text aims to provide arguments contrary to this view, pointing to the fact that religion played a significant role in the relations between the Roman Empire and Iran in that period, on account of which the war may have influenced the shah's policy towards the Christians of Persia.

Keywords: Christianity in Persia, Roman-Persian Relations, Zoroastrianism in Roman Empire, Constantius II, Shapur II.

A decade ago, Karin Mosig-Walburg published her short yet insightful article in which she convincingly argued that no link could be found between the persecution of the Christians in Persia under Shapur II and the war with the Roman Empire that was waged by this ruler[1]. The German author pointed to many scholars' uncritical approach to martyrological and panegyrical sources, emphasizing that Shapur's anti-Christian policy was caused by the domestic factors, not the international situation, especially as the Roman Empire under Constantine I and Constantius II was not perceived as a Christian state, or the afore-mentioned rulers as Christians, by Persia. For this particular reason, the Christians of Persia could not have been regarded, by the Persian authorities, as a group particularly favourable to Romans and, as such, potentially dangerous to the Persian state. In Mosig-Walburg's opinion, the only cause of the anti-Christian persecution in Persia was the Bishop of Seleucia-Ctesiphon Simeon's refusal to collect the special tax from his fellow believers, which was considered as an act of high treason by the shah, eventually leading to the execution of the bishop. The other victims of this suppression were predominantly members of the church hierarchy, but there would be no question of any more widespread persecutions of Christians. It is true indeed that the Persian monarch, a worshipper of Ahura Mazda, was intent on

[1] Cf. *Mosig-Walburg K.* Die Christenverfolgung Shâpûrs II. vor dem Hintergrund des persisch-römischen Krieges // Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich / Hrsg. A. Mustafa, J. Tubach. Wiesbaden, 2007. S. 171–186. For the earlier work of this author, see also: *Eadem.* Christenverfolgung und Römerkrieg. Zu Ursachen, Ausmaß und Zielrichtung der Christenverfolgung unter Šāpūr II. // Iranistik. 2005. Bd. 7. S. 5–84.

restraining the growth of Christianity, thereby on taking steps to promote Zoroastrianism, yet it was connected with the ruler's internal policy rather than with the relations between the two states[2]. In addition, the conflicts with Rome would have very likely limited the scale of the reprisals against the Christian Church.

Of course, we cannot extend these observations to embrace the whole of the relations between Sasanian Persia and the Roman Empire as they would develop through their history, as could be clearly seen beginning from the early 5th century, when Christianity and Zoroastrianism were mentioned in the formal treaties, while the emissaries of the both states were to become, in a way, advocates of these two religious communities in the territories of the other state[3]. The role of Christianity in the relations between the two empires can be seen in the reign of Yazdegerd I, who issued a number of privileges for the Church in Persia in conjunction with the establishing of the amicable relations with Rome[4]. In 410, on his orders, a synod was convoked at Seleucia-Ctesiphon with the aim of settling the affairs of the local Church, where a prominent place was taken, at the ruler's request, by the Roman envoy Maruta, the Bishop of Martyropolis-Maypherqat[5]. Some time afterwards, in the years 421–422, the Roman Empire was at war with Iran, which was a conflict caused by Bahram V's demand that the Romans return the Christian fugitives back to Persia. The peace treaty concluded following that short-lived confrontation warranted, among other things, freedom of religion for the Christians in Persia and the Zoroastrians in the Roman Empire[6]. This treaty shows that not only the Roman emperors were concerned with the fate of the Persian Christians, but also the shah-in-shahs wished to ensure protection for the Roman Zoroastrians, as perfectly reflected in Priskos' account on the reign of Leo I, when c. 464 Persian emissaries were reported to have intervened on behalf of the worshippers of that religion living in the Roman Empire for centuries[7]. Conversely, Roman

---

[2] Economic and religious factors behind the persecution of Christians are also mentioned in: *Pigulewska N.W.* Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu.Warszawa, 1989. S. 224.

[3] A correlation in the 4th and 5th centuries between the Roman-Persian relations and the situation of the Christians in Persia is emphasized in: *Brock S.* Christians in the Sasanian Empire: a Case of Divided Loyalties // Syriac Perspectives on Late Antiquity. Aldershot, 2001. P. 7–11.

[4] Cf. *Labourt J.* Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224–632). P., 1904. P. 96–97; *McDonough S.* A second Constantine? The Sasanian king Yazdgard in Christian history and historiography // Journal of Late Antiquity. 2008. Vol. 1. P. 127–140; *Idem.* Bishops or Bureaucrats? Christian Clergy and the State in the Middle Sasanian Period // Current Research in Sasanian Archaeology, Art and History. Proceedings of a Conference Held at Durham University, November 3rd and 4th, 2001 / Ed. by D. Kennet, P. Luft. Oxford, 2008. P. 87–89.

[5] Cf. *Wood Ph.* The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq. Oxford, 2013. P. 31–35. Cf. *Pigulewska N.W.* Kultura syryjska… S. 226–228. Cf. also the account in Socrates (Kirchengeschichte / Ed. G.Ch. Hansen. Berlin, 1995. VII.8.1–20. P. 353.9–354.24), which highlights the role that Maruta would have reputedly played in the growth of Christianity in Iran. The Acts of the Synod of 410: Synodicon Orientale ou receuil de synodes nestoriens / Ed. B. Chabot. P., 1902. P. 254–258. Members of the church hierarchy would also serve the emperor and the shahs as envoys in the later period, cf. *Garsoïan N.* Le rôle de l'hiérarchie chrétienne dans les rapports diplomatiques entre Byzance et les Sassanides // Revue des Études Armeniennes. 1973. Vol. 10. P. 119–138; *Sako L.* Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux Ve–VIIe siècles. P., 1986.

[6] Cf. *Holum K.G.* Pulcheria's Crusade A.D. 421–22 and the Ideology of Imperial Victory // GRBS. 1977. Vol. 18. P. 153–172; *Schrier Omert J.* Syriac Evidence for the Roman-Persian War of 421–422 // GRBS. 1992. Vol. 33. P. 75–86; *Dignas B., Winter E.* Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals. Cambridge, 2007. P. 137.

[7] *Priskos*. Fragmenta / Ed. R.C. Blockley. Liverpool, 1983. 41.1. P. 344–346. Cf. *Carolla P.* La minoranza

envoys would show concern for the situation of the Persian Christians in the later period as well[8].

It might appear that Christianity would have become an actual and significant factor in the political relations between the two states, as Mosig-Walburg suggests, only after the emperor Theodosius I's proclamation of Christianity as the official religion of the Roman Empire[9]. However, even in the context of Shapur II's persecution of the Christians, the whole matter would not seem so obvious on closer analysis. It should be noticed that the German scholar treats one very essential aspect only marginally, that is, Constantine I's famous letter to Shapur, as cited by Eusebius of Caesarea in the posthumous panegyric in honour of the emperor[10]. Mosig-Walburg does not take this letter in consideration, providing only a brief comment that even if such a document had indeed existed, it would not have been written in a form cited by Eusebius, although she offers no argument to support that opinion[11]. In fact, the letter in question did attract the attention of many scholars, leading to much discussion on its possible authenticity, which is still far from any definitive conclusion[12]. Nevertheless, there is no point here in venturing further into discussing the argumentation against or in favour of the letter's authenticity. In the context of the role of Christianity in the political relations between Rome and Persia during the reign of Constantius, the actual significance lies not so much in the authenticity of the document as in the fact that this letter was included in Eusebius' work, which was composed after Constantine's death in May 337[13], i.e., in the year when a war between the two powers broke out. The meaning of

mazdea e l'imperatore Leone I. Considerazioni sulla politica bizantina in margine alla monografia di G. Siebigs // Mediterraneo Antico. 2013. Vol. 16. P. 861–874.

[8] On this question, see: *Gray L.H.* Formal Peace-Negotiations and Peace-Treaties Between pre-Muhammadan Persia and Other States // Dr. Modi Memorial Volume. Papers on Indo-Iranian and Other Subjects Written by Several Scholars in Honour of Shams-ul-Ulama Dr. Jivanji Jamshedji Modi / Ed. by the Dr. Modi Memorial Volume Editorial Board. Bombay, 1930. P. 136–153.

[9] Cf. *Mosig-Walburg K.* Die Christenverfolgung Shâpûrs II. S. 174.

[10] *Eusebius*. Über das Leben des Kaisers Konstantin / Ed. F. Winkelmann. Berlin, 1991. IV.8–13. P. 122.24–125.11. It is also worth recalling that Eusebius ascribes to Constantine that for his upcoming campaign against Persia in 337 he was to take along some bishops who declared that they would fight together with him and take part in combat "through incessant prayers on his behalf", while the emperor himself was to accompany them in praying to God, "to whom every victory is due" (Eusebius. IV.56. P. 143.22–144.1).

[11] Cf. *Mosig-Walburg K.* Die Christenverfolgung Shâpûrs II. P. 171. No 4; *Eadem*. Römer und Perser. Vom 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n. Chr. Gutenberg, 2009. P. 275.

[12] Cf., e.g., *Vivian M.R.* A Letter to Shapur: The Effect of Constantine's Conversion on Roman-Persian Relations. PhD diss. Santa Barbara, 1987; *Frendo D.* Constantine's Letter to Shapur II: Its Authenticity, Occasion, and Attendant Circumstances // Bulletin of the Asia Institute. 2001. Vol. 15. P. 57–69.

[13] Cf. *Dagron G.* Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantine. P., 1996. P. 135. According to A. Cameron and S.G. Hall (Introduction // *Eusebius*. Life of Constantine. Oxford, 1999. P. 3), Eusebius left his work unfinished or unrevised at the time of his death in May 339, while the supplementary excerpt on the elevation of Constantine's sons in September 337 might have been added later on (Ibid. P. 9–10). G. Pasquali (Die Composition der Vita Constantini des Eusebius // Hermes. 1910. Bd. 46. S. 386) dated Eusebius' death to May 338, which would mean that he should have had to compose his work within a year from Constantine's death. On the other hand, H.A. Drake (What Eusebius knew: The Genesis of the Vita Constantini // Classical Philology. 1988. Vol. 83. P. 20–38) argues that Eusebius must have come up with the idea of writing this work in 335 and collected the necessary material a year later in Constantinople. T. Wnętrzak (Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusz z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków // Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna. Kraków, 2007. S. 55–56) favours the view that the *Vita Constantini* was not completed in Eusebius' lifetime, whereas

this work and the role it was meant to play in the milieu of the new ruler are therefore of more importance than the authenticity of the details therein.

As Gilbert Dagron persuasively argues, the *Vita Constantini* was a sort of a propaganda work addressed at Constantius in the purpose of preventing the danger of establishing the "caesaro-papist" system by this emperor[14]. One of Eusebius' primary objectives in composing the *Vita Constantini* was to call on Constantine's successors, particularly Constantius, to continue the politics, as described there by the Bishop of Caesarea, pursued by Constantine the Great[15]. As a result, if it contains the information about Constantine's special concern for the Christians of Persia, it should be assumed that such a mention is in relation to the then current political situation, consequently to the increasing (or already well in progress) hostilities between Rome and Persia. The role of Christianity in the relations between the two states was obvious, in this context, to Eusebius just as it was probably to the young ruler, to whom the solicitude for the Christians of Persia should have been a vital issue on his political agenda. It cannot be presupposed that the shah's court circles were not aware of such tendencies at the emperor's court. That should have made Shapur more "sensitive" to the question of his Christian subjects.

Besides, the actual Christianization of the Roman Empire or rather the perception of this process in Persia is not necessarily of significance to this question. The hostile relations between Rome and Persia caused the situation where any religious or cultural influence coming from the neighbouring state, even if not really supported by the ruler, was regarded with the utmost suspicion, as very well illustrated by the law against Manicheans issued by Diocletian at the turn of the 3rd and 4th centuries[16]. In his justification of the enactment of such a harsh legal instrument against this particular religious denomination, the emperor states, for instance, that the Manicheans trace their origins to the Persians who are adversaries of the Romans[17], which, according to the legislator, may result in infecting the Roman people and the entire Roman Empire with "accursed customs and the corrupt laws of Persians"[18]. As can be seen, the lawgiver puts the emphasis on the Persian provenance of Manichaeism, showing no interest in the fact if the new religion is supported by the Persian authorities or, just the oppo-

the final composition was finished and made public only after his death in 339, perhaps by Akakios, his successor as Bishop of Caesarea.

[14] Cf. *Dagron G.* Empereur et prêtre. P. 148.

[15] A. Cameron and S. G. Hall (Introduction. P. 2), as well as A. Cameron (Eusebius' Vita Constantini and the construction of Constatine // Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire / Ed. by S. Swain, M. Edwards. Oxford, 1997. P. 145–74. Cf. also *Elliott T.G.* Eusebian Frauds in the "Vita Constantini" // Phoenix. 1991. Vol. 45. P. 162–171.

[16] Mosaicarum et Romanarum legum collation / Ed. M. Hyamson. Oxford, 1913. XV.3.1. P. 130–132. The precise date of the enactment of this law is unknown. In historiography, it is most often dated to the year 297 or 302. Cf. *Dignas B., Winter E.* Rome and Persia… P. 217. W. Seston (Dioclétien et la tetrarchie. P., 1946. P. 149–159) opts for the year 297, while I. Gardner and S. Lieu (Manichaean Texts from the Roman Empire. Cambridge, 2004. P. 116) state the year 302 as the date of promulgation. For a brief discussion of the edict, see also: *Corcoran S.* The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government A.D. 284–324. Oxford, 1996. P. 135–136.

[17] Mosaicarum et Romanarum legum collation. XV.3.1.4. P. 130.22–23: de Persica aduersaria nobis gente progressa uel orta esse…

[18] Ibid. P. 130.25–29: ne forte, ut fieri adsolet, accedenti tempore conentur [per] execrandas consuetudines et scaeuas leges Persarum innocentioris naturae homines, Romanam gentem modestam atque tranquillam et uniuersum orbem nostrum ueluti uenenis de suis maliuolis inficere.

site, they try to eradicate it. The Persian origin of this religion is a sufficient reason for claiming that the Manicheans pose a threat to the state. It should also be noted that the edict provided for the heaviest penalties against not only Manicheans, but also against those who converted to the official Iranian religion Zoroastrianism[19] and held, at the same time, high-ranking public offices or performed important social functions[20]. This as well would attest to the fact that the Roman authorities looked on the cults of Iranian origin with suspicion, treating them as potentially dangerous to the state[21]. In a similar manner, Christianity was perceived in Persia as a religion that came from the Roman Empire[22]. For that reason, when Yazdegerd I wished to reorganize (and subordinate to his authority) the Church in Persia, he turned to Romans to aid him in his endeavour. Obviously, by the early 5th century, the Roman Empire had already been treated as an essentially Christian state by Persian rulers, but even as early as a century before the Persians had been perfectly aware of the fact that the Christian religion originated and developed in the territories of the Empire. Some of the Christians in Persia lived in Greek-speaking communities that descended from among the Roman population captured by Shapur I and resettled in Iran[23]. As a result, the Persian monarch might have interpreted the above-cited words of Diocletian's edict as referring to the members of the Church present in his empire, recognizing them as a threat that could "transplant" Roman influence on to the lands of Iran.

In conclusion, despite some very important pertinent points raised in Karin Mosig-Walburg's article, I am in favour of the view that Christianity played a certain role in the Roman-Persian wars during the reign of Shapur II, and consequently those conflicts may have been one of the reasons for toughening his policy towards the Church of the East.

---

[19] Ibid. P. 132.5–8: qui (…) ad doctrinam Persarum se transtulerint…

[20] Let us not forget that even though the Zoroastrians were still present in the Roman Empire in Late Antiquity, they would usually live in small, often isolated groups: *Boyce M., Grenet F.* A History of Zoroastrianism. Vol. III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule. Leiden; New York; Kobenhaven; Köln, 1991. P. 277–281, 307–308; *De Jong A.* Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. Leiden, 1997. P. 408–409.

[21] It must be noted that Diocletian also aimed to regulate the domestic affairs connected with the threat that the new religious cults (including Christianity) posed, as he believed, to the traditional order of the Roman Empire, which would involve his attempts to revitalize the traditional Roman religion: *Suski R.* Galeriusz. Cesarz, wódz i prześladowcy. Kraków, 2016. P. 203–208. In this particular context, there is of course no point in reverting further into the past, to the time of *mowbed* Kerdir, his attitude towards non-Zoroastrian religions and his activity in the territory of the Roman Empire during Shapur I's wars with Rome. For more on this problem, see, e.g.: *Boyce M., Grenet F.* A History of Zoroastrianism, III. P. 254–255.

[22] Cf. *Pigulewska N.W.* Kultura syryjska… S. 219.

[23] The question of the existence of the dual church structure, Syriac and Greek, in Iran, would remain valid until as late as early 5th century: *Fiey J.M.* Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq. Louvain, 1970. [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 310, Subsidia 36] P. 56–60; *Pigulewska N.W.* Kultura syryjska… S. 3–4. Still, it should be noted that the over-estimation of the significance of Shapur I's deportations in the growth of Christianity in Iran has been aptly critically revised in: *Morony M.* Population Transfers between Sasanian Iran and the Byzantine Empire // La Persia e Bisanzio (Roma, 14–18 ottobre 2002). Roma, 2004. [Atti dei convegni lincei 201]. P. 165–169.

Literature Cited

Boyce, M., and Grenet, F. *A History of Zoroastrianism.* Vol. 3. Leiden, New York, Copenhagen, Cologne 1991.

Brock, S. *Syriac Perspectives on Late Antiquity.* Aldershot 2001.

Cameron, A. "Eusebius' Vita Constantini and the construction of Constatine." In Swain, S., and Edwards, M., eds. *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire.* Oxford 1997. P. 145–174.

Carolla, P. "La minoranza mazdea e l'imperatore Leone I. Considerazioni sulla politica bizantina in margine alla monografia di G. Siebigs." *Mediterraneo Antico* 16 (2013). P. 861–874.

Chabot, B., ed. *Synodicon Orientale ou receuil de synodes nestoriens.* Paris 1902.

Corcoran, S. *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government A.D. 284–324.* Oxford 1996.

Dagron, G. *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantine.* Paris 1996.

De Jong, A. *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature.* Leiden 1997.

Dignas, B., and Winter, E. *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals.* Cambridge 2007.

Drake, H.A. "What Eusebius knew: The Genesis of the Vita Constantini." *Classical Philology* 83 (1988). P. 20–38.

Elliott, T.G. "Eusebian frauds in the *Vita Constantini*." *Phoenix* 45 (1991). P. 162–171.

Fiey, J.M. Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq. Louvain 1970. [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 310, Subsidia 36].

Frendo, D. "Constantine's letter to Shapur II: Its authenticity, Occasion, and Attendant Circumstances." *Bulletin of the Asia Institute* 15 (2001). P. 57–69.

Gardner, I., and Lieu, S. *Manichaean Texts from the Roman Empire.* Cambridge 2004.

Garsoïan, N. "Le rôle de l'hiérarchie chrétienne dans les rapports diplomatiques entre Byzance et les Sassanides." *Revue des Études Armeniennes* 10 (1973). P. 119–138.

Gray, L.H. "Formal peace-negotiations and peace-treaties between pre-Muhammadan Persia and other states." In *Dr. Modi Memorial Volume. Papers on Indo-Iranian and Other Subjects Written by Several Scholars in Honour of Shams-ul-Ulama Dr. Jivanji Jamshedji Modi.* Bombay 1930. P. 136–153.

Holum, K.G. "Pulcheria's Crusade A.D. 421–22 and the Ideology of Imperial Victory." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18 (1977). P. 153–172.

Hyamson, M., ed. *Mosaicarum et Romanarum legum collatio.* Oxford 1913.

Labourt, J. *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224–632).* Paris 1904.

McDonough, S. "Bishops or bureaucrats? Christian Clergy and the State in the Middle Sasanian Period." In Kennet, D., and Luft, P., eds. *Current Research in Sasanian Archaeology, Art and History. Proceedings of a Conference Held at Durham University, November 3rd and 4th, 2001.* Oxford 2008. P. 87–89.

McDonough, S. "A second Constantine? The Sasanian king Yazdgard in Christian history and historiography." *Journal of Late Antiquity* 1 (2008). P. 127–140.

Morony, M. "Population transfers between Sasanian Iran and the Byzantine Empire." In *La Persia e Bisanzio (Roma, 14–18 ottobre 2002).* Roma 2004. P. 165–169. [Atti dei convegni lincei 201].

Mosig-Walburg, K. "Christenverfolgung und Römerkrieg. Zu Ursachen, Ausmaß und Zielrichtung der Christenverfolgung unter Šāpūr II." *Iranistik* 7 (2005). P. 5–84.

Mosig-Walburg, K. "Die Christenverfolgung Shâpûrs II. vor dem Hintergrund des persisch-römischen Krieges." In Mustafa, A., and Tubach, J., eds. *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich.* Wiesbaden 2007. P. 171–186.

Mosig-Walburg, K. *Römer und Perser. Vom 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n. Chr.* Gutenberg 2009.

Pasquali, G. "Die Composition der Vita Constantini des Eusebius." *Hermes* 46 (1910). P. 369–386.

Pigulewska, N.W. *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu.* Warsaw 1989.

Sako, L. *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux V[e]–VII[e] siècles.* Paris 1986.

Schrier Omert, J. "Syriac evidence for the Roman-Persian war of 421–422." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 33 (1992). P. 75–86.

Seston, W. *Dioclétien et la tetrarchie.* Paris 1946.

Suski, R. *Galeriusz. Cesarz, wódz i prześladowcy.* Krakow 2016.

Vivian, M.R. A Letter to Shapur: The Effect of Constantine's Conversion on Roman-Persian Relations. PhD diss. Santa Barbara 1987.

Wnętrzak, T. "Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusz z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków." In *Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna.* Krakow 2007. P. 55–56.

Wood, Ph. *The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq.* Oxford, 2013. P. 31–35.

Rafał Kosiński

Dr. hab., Professor
Bialystok University
Faculty of History and Sociology
Plac NZS 1
15-420 Białystok, Poland
e-mail: rkosiu@interia.pl

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Рафал Косиньски

РОЛЬ ХРИСТИАНСТВА В ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ РИМСКОЙ ИМПЕРИЕЙ И ИРАНОМ В 1-Й ПОЛОВИНЕ IV в.: НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ В СВЯЗИ СО СТАТЬЕЙ КАРИН МОСИГ-ВАЛЬБУРГ

Аннотация: Десять лет назад Карин Мосин-Вальбург опубликовала статью, в которой она поставила под вопрос влияние конфликта между Римской империей и сасанидским Ираном при Шапуре II на преследование персидских христиан. Настоящая работа представляет возражения против этой точки зрения, обращая внимание на то обстоятельство, что религия играла значительную роль в отношениях между Римской империей и Ираном того времени. Это означает, что война могла повлиять на политику шаха по отношению к персидским христианам.

Ключевые слова: христианство в Иране, римско-иранские отношения, зороастризм в Римской империи, Константин II, Шапур II.

Рафал Косиньски
Доктор наук, профессор
Университет Белостока
Факультет истории и социологии
Plac NZS 1
15-420 Białystok, Poland
Электронная почта: rkosiu@interia.pl

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Е.А. Мехамадиев

ИМПЕРАТОР ИРАКЛИЙ (610–641 гг.) И ПРОТИВОСТОЯНИЕ С ПЕРСАМИ: НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ СТРУКТУРЫ ВИЗАНТИЙСКОЙ АРМИИ

Аннотация: Данная статья рассматривает три важных аспекта организационной структуры византийской армии в период правления Ираклия, во время военных кампаний против персов: 1) мятеж генерала Коментиола против Ираклия и влияние этого мятежа на развитие ближневосточной армии Византии; 2) первоначальный состав армии Опсикий, размещавшейся в Константинополе и 3) ранг и правовое положение войсковых подразделений, оборонявших ближневосточную границу империи от персидских вторжений в 610–614 гг. Автор привлек сведения нарративных источников («Жизнь Феодора из Сикеона», «Пленение Иерусалима», «Чудеса св. Анастасия» и др.) и эпиграфических документов (надгробные эпитафии из Константинополя, опубликованные в 1995 г.). На основании данных текстов автор пришел к выводу о том, что мятеж Коментиола оказал негативное влияние на дальнейшее развитие ближневосточной армии Византии: многие ее подразделения после 610 г. переместились в Малую Азию, поэтому численность данной армии значительно уменьшилась. После 610 г. Ближний Восток защищали небольшие гарнизоны численностью до 500 человек в каждом. Тем не менее с начала 10-х гг. VII в. начинается постепенное возвышение армии Опсикий. Автор показывает, что ее первоначальный состав включал в себя гвардейские дворцовые подразделения, дислоцировавшиеся в византийской столице, а именно: дворцовые схолы, корпус экскувиторов, отряды вукелляриев, федератов и некоторые соединения бывших центральных экспедиционных армий, также размещавшихся в Константинополе.

Ключевые слова: Ираклий, Коментиол, узурпация, персы, Ближний Восток, экскувиторы, дворцовая гвардия, Опсикий.

Цель данной статьи состоит в том, чтобы рассмотреть несколько сюжетов военной истории Византии в период правления императора Ираклия, точнее — в те годы, когда Византия вела ожесточенные войны с персами не только за контроль над Малой Азией и Ближним Востоком, но и за сохранение своей государственности. Мы хотели бы выделить три сюжета, на которые, как нам кажется, стоит обратить особое внимание, поскольку по этим сюжетам (аспектам) византийской военной организации в период Ираклия сохранились сведения не только различных нарративных источников, но и документальных, в данном случае — эпиграфических, весьма редких и малочисленных для Византии эпохи так называемых темных веков (VII–VIII вв.), а именно: 1) первоначальный состав армии Опсикий — войсковой группировки, созданной при Ираклии как раз в период противостояния с персами и размещавшейся непосредственно в Константинополе, а

также влияние, которое оказал на развитие этой армии мятеж генерала Коментиола (610 г.); 2) роль дворцовых гвардейских войсковых подразделений (дворцовые схолы, корпус экскувиторов, отряды вукеллариев и федератов) в формировании первоначального кадрового состава армии Опсикий; 3) организационная структура византийского ближневосточного фронта в период борьбы с персами — тех войсковых подразделений (гарнизонов), которые обороняли Сирию и Палестину от персидских вторжений в 610–614 гг., их численность и правовое положение (военный ранг).

Естественно, в этой связи мы позволим себе полностью оставить за рамками статьи такие вопросы, как дискуссии о возникновении фемного строя в период Ираклия, первое упоминание фем в «Хронографии» Феофана, а также сведения византийского придворного поэта Георгия Писиды, современника и очевидца событий, о военных кампаниях Ираклия против персов. Эти сюжеты, естественно, требуют отдельного исследования, мы же ограничимся перечисленными выше аспектами, чтобы сопоставить сведения нарративных и документальных источников. Как нам кажется, это сопоставление позволит более детально рассмотреть византийскую армию в организационном аспекте, т. е. как совокупность отдельных войсковых подразделений, каждое из которых обладало своей специфической историей, рангом и положением в военной иерархии. Возможно, подобный подход, в свою очередь, позволит хотя бы в какой-то мере представить византийскую экспедиционную (походную) армию эпохи Ираклия как динамичную структуру, с разной степенью успеха отвечавшую на изменения сложной геополитической обстановки в 610–628 гг. На наш взгляд, развитие византийской армии как динамичной структуры во многом зависело от территориальных перемещений тех подразделений, которые входили в ее состав.

§ 1. Первоначальный состав армии Опсикий: мятеж Коментиола

Несомненно, когда в начале октября 610 г. Ираклий, сын одноименного экзарха (наместника) византийской северной Африки[1], прибыл в Константинополь, захватил город, сверг прежнего императора-узурпатора Фоку и был провозглашен новым императором империи ромеев, внутреннее недовольство режимом Фоки со стороны политической элиты и рядового населения Константинополя в значительной мере помогло Ираклию относительно безболезненно взять под контроль столицу и установить там свою власть.

На наш взгляд, следует согласиться с У. Роберто, не так давно высказавшим идею о том, что в октябре 610 г. у Ираклия действительно были союзники и внутри самого Константинополя: по мнению исследователя, Ираклия поддержали представители цирковой партии зеленых, известные своей склонностью к мятежам и восстаниям, определенные круги сенаторской аристократии, рядовое население города, а также (что самое главное) комит экскувиторов (начальник дворцовой стражи императора) Приск[2]. Все они, как полагает У. Роберто, были

[1] Как признает У. Кэги, достоверно не известно, какую официальную должность занимал Ираклий-младший и выполнял ли он какие-либо официальные функции до 610 г.; сведения источников не позволяют ответить на этот вопрос: *Kaegi W.E.* Heraclius, Emperor of Byzantium. Cambridge, 2003. P. 32.

[2] См.: PRLE IIIA Priscus 6. P. 1056–1057. К октябрю 610 г. Приск занимал именно эту должность.

недовольны внутренней политикой Фоки и поэтому быстро перешли на сторону Ираклия[3].

У. Роберто пришел к данному выводу на основании сведений Иоанна Антиохийского. Важно отметить, что, согласно Иоанну, к октябрю 610 г. под командованием Приска находились подразделения экскувиторов и вукеллариев, два небольших придворных войсковых корпуса, входивших в состав императорской гвардии и дислоцировавшихся в Константинополе[4]. У. Кэги оценивает сведения Иоанна Антиохийского как недостоверные[5], подобной трактовке следует и М. Майер, который полагает, что последующая историографическая традиция, лояльная к Ираклию (Георгий Писида, патриарх Никифор), настойчиво стремилась изобразить Фоку бесчеловечным и кровожадным тираном, наделяла его звериными чертами и подчеркивала полную незаконность его власти в противовес Ираклию.

По мнению М. Майера, в реальности же Фока, как раз наоборот, был вполне успешным узурпатором, он пользовался поддержкой рядового населения Константинополя, столичной аристократии, его поддерживали войско и даже патриарх[6].

Тем не менее, на наш взгляд, у исследователей нет оснований отрицать достоверность сведений Иоанна Антиохийского. Действительно, столь быстрый и успешный захват власти, который осуществил Ираклий-младший, вряд ли был бы возможен без помощи внутренних противников Фоки. Благодаря городским волнениям и беспорядкам, организованным со стороны комита Приска и цирковой партии зеленых, Ираклий смог относительно безболезненно для себя и своего войска установить контроль над восточно-римской столицей и уничтожить Фоку и его ближайших сторонников.

Таким образом, признавая достоверность сведений Иоанна Антиохийского, мы, в свою очередь, можем прийти к вполне закономерному выводу, что к началу октября 610 г., когда Ираклий сверг Фоку и установил свой контроль над Константинополем, под его военным командованием в первую очередь находились подразделения дворцовой стражи Константинополя (экскувиторы и вукелларии), которые перешли на сторону Ираклия и поддержали его в борьбе с Фокой.

Вместе с тем 5 октября 610 г., когда патриарх Сергий возложил на голову Ираклия императорский венец и провозгласил его Августом, период внутриполитической нестабильности еще не завершился. Брат Фоки, Коментиол, занимавший к тому времени должность военного магистра Востока (magister militum per Orientem)[7], отказался признать Ираклия новым императором и направился

---

[3] *Roberto U.* The Circus Factions and the Death of the Tyrant: John of Antioch on the Fate of the Emperor Phocas // Byzanz — das Römerreich im Mittelalter. Teil 1: Welt der Ideen, Welt der Dinge / Hrsg. von F. Daim, J. Drauschke. Mainz, 2010. P. 63.

[4] Joh. Ant. fr. 218 // FHG V / Ed. C. Müller. P. 38: Ὁ δὲ Πρίσκος ἐδήλωσε συναχθῆναι τοὺς ἐξκουβίτορας εἰς τὰ Βοραΐδος, εἰς τὸν ἱππόδρομον τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἅμα τοῖς στρατιώταις βουκελλαρίοις («Приск же приказал, чтобы экскувиторы собрались в Вораиде, на ипподроме, рядом с его домом, вместе с вукеллариями»).

[5] *Kaegi W.E.* Heraclius… P. 42: …is probably a later fabrication.

[6] *Meier M.* Kaiser Phokas (602–610) als Erinnerungsproblem // BZ. 2014. Bd. 107. S. 160–162, 165–168. См. тж.: *Olster D.M.* The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium. Amsterdam, 1993. P. 3, 5, 117.

[7] См.: PRLE IIIA Comentiolus 2. P. 326.

вместе со своими войсками в сторону Константинополя для того, чтобы свергнуть Ираклия.

Единственный источник, повествующий об этих событиях, «Житие Феодора Сикеонского», сообщает, что «Коментиол, брат Фоки, тогда командовал войском и прибыл с востока вместе с войском в Анкиру, главный город, для зимовки»[8]. Коментиолу так и не удалось осуществить свои планы: согласно тому же источнику, через некоторое время мятежный брат Фоки был уничтожен «Юстином, патрикием армян»[9]. Авторы-составители справочника PRLE датировали мятеж Коментиола зимой 610/611 гг.[10] У. Кэги предположил, что Коментиол был убит в октябре/ноябре 610 г. или зимой 611 г[11]. По мнению исследователя, под командованием Коментиола находилась на просто армия ближневосточных провинций, но как раз та самая армия, которая уже длительное время воевала против персов и поэтому обладала ценнейшим боевым опытом. У. Кэги оценивает мятеж Коментиола как крайне опасный для государства, угрожавший самому существованию Ираклия: исследователь справедливо замечает, что Коментиолу был открыт беспрепятственный путь к восточно-римской столице, поскольку Анатолию не отделяли от Константинополя какие-либо горные перевалы[12].

Сложно сказать, какими мотивами руководствовался патрикий Юстин, очевидно, занимавший должность военного магистра Армении[13]. У. Кэги предположил, что Юстин и его армянские подразделения уничтожили Коментиола из чувства этнической солидарности со своим соотечественником, Ираклием, который, как известно, и сам был армянином[14]. Тем не менее наш единственный источник — «Житие Феодора Сикеонского» — к сожалению, не разъясняет причины действий патрикия Юстина.

Таким образом, на основании сведений рассмотренных выше источников мы можем утверждать, что к моменту восшествия Ираклия на императорский престол, т. е. к началу октября 610 г., из гвардейских сил в крупных боевых операциях были задействованы отряды экскувиторов и вукеллариев, дислоцировавшиеся в Константинополе, в то время как экспедиционная армия Востока, находившаяся под командованием собственного военного магистра, временно переместилась в Анкиру, в центр Малой Азии.

---

[8] Vie de Théodore de Sykeôn / Ed. A.-J. Festugière. Vol. I. Bruxelles, 1970. 152. P. 122.19–22: Κομεντιόλου τοῦ ἀδελφοῦ Φωκᾶ κατέχοντος τότε τὸν στρατὸν καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς σὺν τῷ στρατῷ ἐν Ἀγκύρᾳ τῇ μητροπόλει ἐπὶ παραχειμαδίῳ. Русский перевод: Житие преподобного Феодора, архимандрита Сикеонского, написанное Георгием, учеником его и игуменом той же обители / Пер. с греч., предисл. и комм. Д.Е. Афиногенова. М., 2005.

[9] Vita Theod. Syk. 152. P. 123, l.66: ὑπὸ Ἰουστίνου πατρικίου τῶν Ἀρμενίων.

[10] См.: PRLE IIIA Comentiolus 2. P. 326.

[11] *Kaegi W.E.* Byzantine Military Unrest, 471–843. An Interpretation. Amsterdam, 1981. P. 142–143.

[12] Ibid. P. 142, 144.

[13] См.: PRLE IIIA. Iustinus 14. P. 758. Эту позицию разделяет и Й. Прайзер-Каппелер: *Preiser-Kappeler J.* MAGISTER MILITUM PER ARMENIAM (Ο ΤΩΝ ΑΡΜΕΝΙΑΚΩΝ ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ). Überlegungen zum armenischen Kommando im 6. und 7. Jahrhundert. // Wiener Byzantinistik und Neogräzistik. Beiträge zum Symposion «Vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien» / Hrsg. von W. Hörandner, J. Koder. Wien, 2004. S. 352.

[14] См.: *Kaegi W.E.* New Evidence on the Early Reign of Heraclius // BZ. 1973. Bd. 66. P. 321. Аргументы в пользу армянского происхождения Ираклия см.: *Kaegi W.E.* Heraclius… P. 21–22. В данном вопросе мы следуем позиции У. Кэги.

§ 2. Первоначальный состав армии Опсикий: дворцовые подразделения (экскувиторы, схолы, вукелларии, федераты)

Весной 611 г.[15], через несколько месяцев после подавления мятежа Комментиола, персы вторглись в Каппадокию и подвергли осаде Кесарию. В этой ситуации, по словам биографии Феодора Сикеота, Приск, «прославленный патрикий и комит экскувиторов, отправился вместе с войском против персов»[16]. Другими словами, Ираклий передал в руки Приска (не исключено, что в знак благодарности за помощь в борьбе с Фокой) сдвоенное военное командование — над корпусом экскувиторов и одновременно над экспедиционной армией Востока, ранее находившейся под властью мятежного Коментиола и, судя по всему, к весне 611 г. все еще размещавшейся в Анкире.

Как известно, персидская кампания Приска прошла неудачно для византийской армии: персы подвергли Кесарию длительной осаде, захватили и разграбили город, а затем, весной 612 г., ушли из Каппадокии и вернулись в свои земли[17]. В результате Приска на посту комита экскувиторов сменил Никита, двоюродный брат Ираклия, в то время как должность военного магистра Востока была поручена Филиппику, одному из генералов эпохи императора Маврикия[18].

Судя по всему, сдвоенное командование, при котором комит экскувиторов совмещал свои функции с должностью военного магистра Востока, вызвало определенные опасения у Ираклия. Можно согласиться с позицией У. Кэги, который подчеркнул, что комит экскувиторов сам по себе уже обладал слишком большой властью, поскольку ему подчинялись отряды дворцовой гвардии[19]. Мы же добавим к этому важный факт: согласно цитированному выше Иоанну Антиохийскому, под командованием комита экскувиторов находился и войсковой корпус вукеллариев.

Как показал Р. Франк, с 518 г. корпус эксувиторов, созданный еще при императоре Льве I (457–474), постепенно стал играть наиболее важную роль среди подразделений дворцовой гвардии, сменив в этом качестве более старые отряды, дворцовые схолы, сформированные в начале IV в., при императоре Константине Великом. По мнению Р. Франка, именно экскувиторы реально участвовали в боевых действиях, именно они полноценно сопровождали и охраняли императора в военных кампаниях и в различных территориальных перемещениях, тогда как дворцовые схолы с того времени выполняли роль исключительно парадных, церемониальных войск, которые уже не несли боевых функций, а всего лишь присутствовали во дворце для создания и поддержания торжественной обстановки во время официальных приемов у императора[20].

Мы согласны с позицией Р. Франка, поскольку сведения «Жития Феодора Сикеонского» отчетливо свидетельствуют, что именно корпус экскувиторов под

[15] *Kaegi W.E.* New Evidence… P. 322.

[16] Vita Theod. Syk. 153. P. 123, l.11–13: Μετὰ ταῦτα Πρίσκου τοῦ ἐνδοξοτάτου πατρικίου καὶ κόμητος τοῦ ἐξκουβίτου ἀπελθόντος μετὰ τοῦ στρατοῦ κατὰ τῶν Περσῶν.

[17] См.: PRLE IIIB. Priscus 6. P. 1057.

[18] См.: PRLE IIIB. Philippicus 3. P. 1025.

[19] *Kaegi W.E.* Heraclius… P. 70.

[20] См.: *Frank R.I.* Scholae palatinae. The Palace Guards of the Later Roman Empire. PhD Dissertation. University of California, 1966. P. 221–223; *Idem.* Scholae palatinae. The Palace Guards of the Later Roman Empire. Rome, 1969. P. 211, 213, 216–217.

командованием Приска отправился воевать с персами, грабившими Каппадокию. Соответственно, можно предположить, что когда Приск был отправлен в отставку, а его должность получил Никита, корпус экскувиторов покинул персидский фронт и вернулся в Константинополь. Во всяком случае, как справедливо признает У. Кэги, 5 декабря 612 г., когда Приск был отправлен в отставку, Никита находился в Константинополе и именно там он получил должность комита экскувиторов[21].

Вместе с тем, если с конца 612 г. корпус экскувиторов определенно дислоцировался в Константинополе, то дворцовые схолы квартировались в Вифинии или в сопредельных провинциях[22]. Следовательно, сведения «Жития Феодора Сикеонского» однозначно свидетельствуют, что к 610 г. дворцовые схолы все еще продолжали существовать в качестве обособленных войсковых подразделений, но в этот период они дислоцировались уже не в Константинополе, а в соседних с ним провинциях — Вифинии или Фракии.

Тем не менее эпиграфические данные из того же Константинополя свидетельствуют, что определенная часть схолариев (войсковая группа) все же размещалась и непосредственно в столице. Надпись, обнаруженная в районе одного из участков крепостной стены Константинополя, сообщает о воине Максенции, который служил в дворцовых схолах (строки 1–6)[23]:

ἐνθάδε κατάκι-
τε ἡ τῖς (sic) μακ-
ρίας (sic) μνήμ-
μης (sic) Εὐμορφ-
ία θυγάτηρ Μαξεντίου
σχολαρίου

Здесь покоится светлой памяти Евморфия, дочь схолария Максентия

Примечательно, но на территории того же участка, где была обнаружена надпись, располагалось целое военное кладбище, поскольку другие эпитафии упоминают воинов различных войсковых подразделений: федерата по имени Эстоца (ἐνθάδε κα/τάκιτ(ε) / Ηστοτζας / φεδερᾶτος — «Здесь покоится Эстоца, федерат»), Армата из подразделения Брахиатов (ἐνθάδε κατάκι/τε Ἀρμά/τος στρατιότ[ης] / νομέρου / Βραχ[ι]/ατῶν — «Здесь покоится Армат, воин отряда брахиатов»), экскувитора Феодора (ἐνθάδε κα/τάκιτε Λα/πετία γυν/ὴ Θεόδορο/ς κουβίτορος (sic) — «Здесь покоится Лапетия, жена экскувитора Феодора») и, наконец, вукеллария Коменстола (ἐνθ[άδ]ε κα/τάκιτε γυ/νὴ Κομενσ/τολου βουλελλαρήου ὀνόματι Στεφα/νὴς — «Здесь покоится жена вукеллария Коменстола по имени Стефане»)[24].

[21] *Kaegi W.E.* New Evidence… P. 328.

[22] «Житие Феодора Сикеонского» упоминает схолария, т. е. воина одной из схол, по имени Кост, который располагался в Никомидии: Σχολάριος δὲ … Κόστος ὀνόματι (Vita Theod. Syk. 156. P. 128, l.68), а также схолария Мартина, также пребывавшего в Никомидии: Ἦλθεν δὲ καὶ σχολάριος ὀνόματι Μαρτῖνος (Ibid. P. 133, l.9–10). К сожалению, из текста источника не ясно, какие функции названные схоларии выполняли в Никомедии: жили ли они там на правах частных граждан либо служили в составе городского гарнизона (в таком случае в Никомедии должна была размещаться и сама схола).

[23] *Kalkan H., Şahin S.* Epigraphische Mitteilungen aus Istanbul. II. Kreuzförmige Grabstelen aus Konstantinupolis // Epigraphica Anatolica. 1995. Bd. 24. S. 139–140.

[24] Ibid. S. 139 (федерат Естоца), 140 (воин Армат), 140–141 (экскувитор Феодор), 142 (вукелларий Коменстол).

Издатели надписей, Х. Калкан и С. Шахин, предположили, что все перечисленные воины несли свою службу на различных участках крепостной стены города, от Золотых ворот и непосредственно до побережья Мраморного моря. Эти воины входили в состав городского гарнизона, который, собственно, и защищал столицу от нападений внешних врагов. Исследователи датировали цитированные выше эпитафии общим периодом от 585 до 600 г.[25] На наш взгляд, данные эпитафии не только позволяют восстановить внутреннюю структуру городского гарнизона Константинополя, но и дают возможность проследить, из каких соединений впоследствии возникла новая императорская экспедиционная армия под названием Obsequium/Ὀψίκιον («Опсикий»).

Впервые слово «Опсикий» (в испорченной версии «Опсарий» — Ὀψάριον) упоминается в одном из пассажей Пасхальной хроники, где анонимный автор перечисляет гражданских и военных чиновников, выразивших свое недовольство по поводу повышения цен на хлеб и другое продовольственное содержание. В числе недовольных хроника упоминает и Леонтия, спафария и комита Опсария (= Опсикия)[26]. Вместе с дворцовыми схолами Леонтий прибыл в церковь Святой Софии. Тем не менее для нас важно, что еще в 1968 г. К. Эрикссон датировала этот эпизод 615 г., вопреки той дате, которая содержится в тексте самой хроники (626 г.). По мнению исследовательницы, 626 г. — не более чем хронологическая ошибка автора текста[27].

Дж. Хэлдон в своей фундаментальной работе «Византийские преторианцы» убедительно показал, что армия (или войсковая группировка) под названием Опсикий была сформирована Ираклием как раз в период с 615 по 621/622 г. По мнению исследователя, эта придворная армия, размещавшаяся первоначально в самом Константинополе, а затем переведенная в Вифинию, была сформирована из войсковых подразделений, ранее входивших в состав двух центральных экспедиционных армий praesentales, две эти армии, как известно, были учреждены еще императором Феодосием Великим в 80-е гг. IV в. и с этого времени пребывали в Константинополе. По мнению Дж. Хэлдона, помимо отрядов презентальных армий, в состав армии Опсикий вошли подразделения экспедиционной армии Фракии, а также боевые корпуса оптиматов, вукеллариев и федератов.

Как предположил исследователь, командование над этой армией с 615 г. находилось в руках комита Опсикия. Данный чиновник, во-первых, заменил в этом качестве должности презентальных военных магистров, которые были упразднены. Более того, он же фактически командовал и дворцовыми схолами, которые на тот момент формально подчинялись старому чиновнику, магистру оффиций (magister officiorum), т. е. начальнику императорской канцелярии. Дж. Хэлдон подчеркивает, что комит Опсикия ранее был комитом доместиков (comes domesticorum), этот офицер с IV в. командовал войсковым корпусом доместиков — отрядом, входившим в состав придворной гвардии. По мнению Дж. Хэл-

---

[25] Ibid. S. 137–138.

[26] Chron. Pasch. / Ed. L. Dindorf. P. 715.20: Λεόντιος κόμης τοῦ ὀψαρίου καὶ σπαθάριος.

[27] *Ericsson K.* Revising a Date in the Chronicon Paschale // JÖB. 1968. Bd. 17. P. 20–21. О равнозначности терминов Опсикий и Опсарий см.: *Haldon J.F.* Trouble with the *Opsikion:* Some Issues on the First *Themata* // Κλητόριον. In memory of Nikos Oikonomides / Ed. by F. Evangelatou-Notara, T. Maniati-Kokkini. Athens; Thessaloniki, 2005. P. 116. Впервые слово «Опсарий» предложил читать как «Опсикий» еще Ш. Диль в начале XX в.

дона, термин «комит Опсикия» (comes Obsequii) просто заменил старое название «комит доместиков»[28].

Точку зрения Дж. Хэлдона в различных ее аспектах поддержали и в последующей историографии (В. Брандес, Г. Левениотис, Т. Лунгис)[29]. Соответственно, мы со своей стороны можем добавить, что цитированные выше эпитафии из Константинополя дополнительно подтверждают позицию Дж. Хэлдона, подводят под нее более прочную документальную основу. В самом деле, надписи, созданные в период между 585 и 600 гг., свидетельствуют, что в данный период отряды вукеллариев, федератов, брахиатов, а также группа схолариев и корпус экскувиторов пребывали в Константинополе и входили в состав городского гарнизона византийской столицы. Соответственно, мы можем предположить, что эти же подразделения продолжали размещаться в Константинополе и позже, в первые годы правления Ираклия.

Прежде всего подчеркнем, что Notitia Dignitatum — позднеримский административный справочник, составленный в начале V в., предположительно в период с 401 по 419 г.[30] — упоминает войсковое подразделение «брахиатов» (*Brachiati*) с дополнительным наименованием iuniores («младшие») в составе одной из двух позднеримских центральных (презентальных) экспедиционных армий, дислоцировавшихся в Константинополе[31], следовательно, мы совершенно точно можем утверждать, что это подразделение продолжало существовать и в период Ираклия, по крайней мере, в первые годы его правления, поэтому совершенно не удивительно, что отряд брахиатов вошел в состав армии Опсикий, ведь данная армия включила в себя подразделения бывших презентальных армий Константинополя.

Касательно федератов отметим, что их положение и статус к 610 г. значительно изменились даже по сравнению с эпохой Юстиниана I (527–565). Как детально проследил Р. Шарф, после 582 г., когда Фракия, прежний регион дислоциро-

---

[28] *Haldon J.F.* Byzantine Praetorians. An Administrative, Institutional and Social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580–900. Bonn, 1984. P. 143–145, 173–177.

[29] См.: *Brandes W.* Philippos ὁ στρατηλάτης τοῦ βασιλικοῦ Ὀψικίου. Anmerkungen zur Frühgeschichte des Thema Opsikion // Novum Millenium: Studies on Byzantine History dedicated to Paul Speck 19 December 1999. Aldershot, 2001. S. 26; *Λεβενιώτης Γ.* Obsequentes — privatum obsequium — Obsequium — Obsequion — Opsikion — Οψίκιον: Η εξέλιξη ενός τεχνικού όρου και η πρώιμη περίοδος του «θέματος» Οψικίου // Φιλοτιμία. Τιμητικός τόμος για την ομότιμη καθηγήτρια Αλκμήνη Σταυρίδου-Ζαφρακά. Θεσσαλονικη, 2011. Σ. 364–365, 369, 372, 374, 378–380, 390, 394; *Lounghis T.* A Deo conservandum imperiale obsequium. Some Notes Concerning Byzantine Field Troops during the Fark Ages. // ByzSlav. 1991. Vol. 52, 56; *Idem.* The Decline of the Opsikian Domesticates and the Rise of the Domesticate of the Scholae // Byzantina Symmeikta. 1996. Vol. 10. P. 35; *Λουγγής Τ.* Θέμα Οψίκιον // Η ΜΙΚΡΑ ΑΣΙΑ ΤΩΝ ΘΕΜΑΤΩΝ. Αθήνα, 1998. Σ. 165. Позже и сам Дж. Хэлдон представил дополнительные аргументы в пользу своей теории: *Haldon J.F.* Trouble with the *Opsikion*… P. 115–116, 119, 121, 124–125, 127. См. тж.: *Palme B.* Flavius Epiphanius, *comes domesticorum* // Eirene. 1998. Vol. 34. S. 111.

[30] Notitia dignitatum / Ed. O. Seeck. Berolini, 1876. О датировке нотиции см.: *Zuckerman C.* Comtes et ducs en Égypte autour de l'an 400 et la date de la Notitia Dignitatum Orientis // Antiquité Tardive. 1998. Vol. 6. P. 143, 144, 146; *Pottier B.* L'Histoire Auguste, le consul Aurelianus et la réception de la Notitia Dignitatum en Occident // Antiquité Tardive. 2006. Vol. 14. P. 231–232; *Kaiser A.-M.* Egyptian Units and the Reliability of the Notitia Dignitatum, pars Orientis // Historia. 2015. Bd. 64. P. 245, 257; *Kulikowski M.* The "Notitia Dignitatum" as a Historical Source // Historia. 2000. Bd. 49. P. 360, 362, 375.

[31] Notitia Dignitatum Orientis. V. 50.

вания федератов, была разграблена аварами, император Маврикий переместил отряды федератов в Константинополь для усиления защиты города. Более того, Маврикий преобразовал эти племенные группы в регулярные мобильные подразделения и включил их в состав экспедиционных армий, располагавшихся в византийской столице[32]. С учетом позиции Р. Шарфа мы можем признать, что федерат Эстоца, упоминаемый в одной из эпитафий, служил именно в регулярном войсковом корпусе федератов, и этот корпус был лишь одним из многих таких же регулярных корпусов, дислоцировавшихся в византийской столице. Опять же, ввиду данных процессов становится понятным, почему Ираклий включил в состав новой армии Опсикий боевые отряды федератов: к 610 г. они, судя по всему, уже давно были регулярными соединениями и служили в регулярных экспедиционных (презентальных) армиях.

Наконец, по вопросу о вукеллариях стоит отметить, что правовой статус этих подразделений продолжает оставаться дискуссионным вопросом среди исследователей, тем не менее они, очевидно, также вошли в первоначальный состав армии Опсикий, так как размещались в Константинополе вместе с экскувиторами, группами схолариев, федератами и отрядами презентальных армий. Дж. Либешютц, Ж. Гаску, О. Шмитт, авторы, наиболее подробно рассматривавшие и изучавшие институт вукеллариев в Восточной Римской империи, неизменно подчеркивают, что позднеримские и ранневизантийские вукелларии представляли собой отряды телохранителей, служившие крупным государственным чиновникам, полководцам, офицерам более низкого ранга, а также влиятельным политическим деятелям, имевшим доступ непосредственно к императорскому двору.

Вукелларии тем самым не были частными армиями крупных землевладельцев, как это пыталась доказать предшествующая историография. Дж. Либешутц, Ж. Гаску и О. Шмитт отмечают, что даже если вукелларии подчинялись землевладельцам, последние, в свою очередь, занимали государственные должности, принадлежали к официальной военной или гражданской администрации, более того, вукелларии получали продовольственное обеспечение от государства и их существование официально признавалось государством.

В случае, если вукелларии жили в имениях крупных землевладельцев, как, например, в Египте, они выполняли скорее общественные, но не частные задачи — занимались сбором налогов, конвоировали преступников, защищали местное население от набегов кочевых племен. К концу VI в., как позволяет судить об этом «Стратегикон» псевдо-Маврикия[33], подразделения вукеллариев были полностью преобразованы в регулярные соединения и включены в состав византийской экспедиционной армии[34].

[32] *Scharf R.* Foederati: Von der völkerrechtlichen Kategorie zur byzantinischen Truppengattung. Wien, 2001. S. 103–105, 109.

[33] О датировке «Стратегикона» псевдо-Маврикия см.: Das Strategikon des Maurikios / Hrsg. G.T. Dennis, übers. E. Gamillscheg. Wien, 1981. S. 15–16; Maurice's Strategikon. Handbook of Byzantine Military Strategy / Transl. by G.T. Dennis. Philadelphia, 1984. P. XV–XVI; *Wiita J.E.* The Ethnika in Byzantine Military Treatises. PhD Dissertation. University of Minnesota, 1977. P. 24, 47.

[34] *Liebeschuetz J.H.W.G.* Barbarians and Bischops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom. Oxford, 1990. P. 44–47; *Gascou J.* L'institution des bucellaires // BIFAO. 1976. Vol. 76. P. 145, 148, 150; *Schmitt O.* Die *Bucellarii.* Eine Studie zum militärischen Gefolgschaftswesen in der Spätantike // Tyche. 1994. Bd. 9. S. 156, 158–159, 163, 167–168, 172–173.

Как видим, все исследователи признают тот факт, что к концу VI в. отряды вукеллариев, как и отряды федератов, превратились в регулярные подразделения экспедиционной армии, причем подразделения элитного характера, дислоцировавшиеся непосредственно в Константинополе. Эпитафия же из Константинополя, в которой упоминается вукелларий по имени Коменстол, на наш взгляд, дополнительно подтверждает то, что на рубеже VI–VII вв. отряды вукеллариев действительно представляли собой регулярные войсковые подразделения, не просто входившие в состав византийской экспедиционной армии, но и причисленные к городскому гарнизону Константинополя, по сути — к соединениям императорской гвардии, всегда располагавшейся в столице империи.

Очевидно, войсковая группа «Вукелларии» была сформирована из одноименных отрядов, находившихся на службе у крупных государственных чиновников, занимавших руководящие посты в центральной администрации. При этом, что вполне естественно, правительство сконцентрировало в столице отряды вукеллариев, располагавшиеся либо непосредственно в самом Константинополе, либо в регионах, достаточно близко расположенных к византийской столице.

На основании рассмотренных выше сведений мы можем заключить, что в первоначальный, самый ранний кадровый состав новой армии Опсикий образца 615 г. вошли гвардейские дворцовые подразделения, дислоцировавшиеся к этому времени непосредственно в Константинополе, в силу чего они были наиболее удобным и эффективным «материалом» для создания новой столичной войсковой группировки, состоящей из части воинов-схолариев, корпуса экскувиторов, отряда вукеллариев, некоторых подразделений презентальных армий Константинополя, а также соединений федератов.

§ 3. Противостояние с персами: войсковые подразделения ближневосточных провинций

Как мы уже отмечали ранее, весной 612 г., примерно через год после разгрома мятежа Коментиола, Ираклий назначил новым военным магистром Востока (magister militum per Orientem) генерала Филиппика, сделавшего карьеру еще при Маврикии, в 90-х гг. VI в., но попавшего в опалу в период правления Фоки[35]. Естественно, главной целью Филиппика и его армии была борьба с персами, стремительно продвигавшимися в Малую Азию.

В наши задачи не входит разбор и изложение самого хода военных действий с персами, мы хотели бы сконцентрировать свое внимание на другой проблеме: как была организована византийская оборона Сирии, Палестины и Месопотамии к началу VII в., что представляла собой внутренняя структура ближневосточной границы Византии в период ожесточенного противостояния с персами, с 611 по 626 гг.?

К сожалению, источников, позволяющих ответить на этот вопрос, не так много, причем большинство из них раскрывают лишь общий ход боевых действий. Тем не менее на сегодняшний день в распоряжении исследователей есть несколько документов, которые проливают свет и на вопрос об организационной

[35] См.: PRLE IIIB Philippicus 3. P. 1022–1026.

структуре ближневосточной границы Византии. Начнем с нарративного источника — сочинения Антиоха Стратига, современника рассматриваемых событий, «Пленение Иерусалима», которое было посвящено захвату Иерусалима персами в 614 г.

Как полагает большинство исследователей, «Пленение Иерусалима» было написано монахом палестинской лавры св. Саввы в период между 614 и 630 г.[36] Греческий оригинал текста не сохранился, до нас дошли только его грузинский и арабский переводы, из которых исследователи отдают предпочтение грузинской версии, поскольку она более подробна и информативна[37]. Грузинский текст был издан и переведен на русский язык еще в начале XX в. известным филологом-востоковедом Н. Марром[38]. Более новое, исправленное и переработанное критическое издание трактата вышло в свет в 1960 г. Его подготовил бельгийский востоковед-кавказовед и византинист Ж. Гаритт[39], который привлек к анализу не только рукописи из Патриаршей библиотеки в Иерусалиме и Тифлиса (их использовал Н. Марр), но и новую, ранее не известную рукопись из Оксфорда, более древнюю, чем те, к которым обращался Н. Марр. Оксфордская рукопись датируется XI в. На основе сопоставления трех рукописей Ж. Гаритт подготовил новое издание грузинского текста, а также его латинский перевод[40]. Мы будем цитировать латинский и русский переводы по изданиям Ж. Гаритта и Н. Марра соответственно.

В данном сочинении нас интересует небольшая глава, в которой Антиох Стратиг сообщает, что столкнувшись в яростным натиском персов, осаждавших Иерусалим, иерусалимский патриарх Захария вызвал одного из монахов по имени Модест и отправил его в город Иерихон «собрать людей из греческого войска, бывшего в Иерихоне, чтобы помочь им в их борьбе»[41]. Но когда Модест собрал войско «греков» (т. е. византийский военный гарнизон) и привел его к Иеруса-

---

[36] См. об этом более подробно: *Flusin B.* Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^{e} siècle. Vol. II. P., 1992. P. 132–134.

[37] См., например: *Flusin B.* Saint Anastase le Perse… Vol. II. P. 131.

[38] Антиох Стратиг. Пленение Иерусалима / Н. Марр, пер. И. Тарнавы-Боричевского. СПб., 1909.

[39] *Garitte G.* La prise de Jérusalem par les perses en 614 // CSCO. Vol. 203. Scr. Iberici 12. Louvain, 1960.

[40] О принципах и особенностях нового критического издания текста см. вводную статью самого Ж. Гаритта: *Garitte G.* La prise de Jérusalem… P. I–II. При оценке сведений Антиоха Стратига следует учитывать и материалы археологических исследований последних лет, которые значительно расходятся и во многих аспектах даже опровергают сведения трактата: данные археологии свидетельствуют, что масштаб разрушений в Иерусалиме и других городах Палестины, особенно в плане церковных зданий, был сильно преувеличен Антиохом Стратигом, который, естественно, исходил из полемических и риторических задач, а не из задачи простой констатации фактов, как в хронике. См.: *Magness J.* A Reexamination of the Archaeological Evidence for the Sasanian Persian Destruction in Tyropoeon Valley // BASOR. 1992. Vol. 287. P. 71–72; *Avni G.* The Persian Conquest of Jerusalem (614 C.E.) — An Archaeological Assessment // BASOR. 2010. Vol. 357. P. 43–44; *Ben-Ami D.*, *Tchekhanovets Y.*, *Bijovsky G.* New Archaeological and Numismatic Evidence for the Persian Destruction of Jerusalem in 614 CE. // IEJ. 2010. Vol. 60/2. P. 217–218; *Stoyanov Y.* Archaeology versus Written Sources: the Case of the Persian Conquest of Jerusalem in 614 // Acta Musei Varnaensis. 2011. Vol. 8/1. P. 352–355. См. также: *Foss C.* The Persians in the Roman Near East // Journal of the Royal Asiatic Society. Third series. 2003. Vol. 13. No 2. P. 168–170; *Maeir A.M.* Sassanica Varia Palaestiniensia: a Sassanian Seal from T. Istaba, Israel, and other Sassanian Objects from the Southern Levant // Iranica Antiqua. 2000. Vol. 35. P. 178–182.

[41] Антиох Стратиг. С. 11. Ср.: *Garitte G.* La prise de Jérusalem… P. 9 (ut… congregaret populum Graecorum exercitus qui erat in Iericho ut adiutores essent in pugna eorum).

лиму, они, «увидев многочисленность персидского войска, расположенного лагерем вокруг Иерусалима, все разом бежали, обращенные в бегство персами»[42].

На наш взгляд, частный эпизод, представленный в тексте трактата, демонстрирует более общую тенденцию: судя по всему, войсковые гарнизоны, оборонявшие Палестину, представляли собой небольшие по численности подразделения, и даже всех этих подразделений, вместе взятых, было недостаточно для эффективного противостояния персидской армии. По подсчетам О. Шмитта, численность войск, располагавшихся в Сирии и Палестине, составляла 5–6 тыс. человек, в Египте дислоцировалась группировка в 5 тыс., а в Месопотамии — не более 3 тыс. человек[43]. Правда, здесь следует оговориться, что подсчеты О. Шмитта относятся к периоду 628–633 гг., т. е. уже после окончательного завершения боевых действий с персами. Тем не менее можно признать, что численность отдельных гарнизонов, защищавших Палестину и другие ближневосточные провинции в период 610–614 гг., также была небольшой.

Другой агиографический источник, «Чудеса св. Анастасия Перса», рассказывает о событиях 626–628 гг., когда Ираклий вел победоносную кампанию против персов. В этот период, согласно источнику, в Палестине дислоцировалось войсковое подразделение под названием 15-й отряд иллирийцев, воин которого, страдающий от болезни, обратился с просьбой об исцелении к святому Анастасию[44]. В главах Notitia Dignitatum по ближневосточным провинциям мы найдем большое количество упоминаний войсковых подразделений с дополнительным наименованием «Иллирийские» (Illyriciani). В целом в современной историографии высказываются две версии о времени размещения этих подразделений на Ближнем Востоке: 1) либо эти отряды были переведены на персидский фронт в эпоху правления римского Аврелиана (270–275), 2) либо же прибыли в Сирию, Месопотамию и Палестину позже, уже в период Диоклетиана (284–305), т. е. на рубеже III–IV вв.[45]

Еще более дискуссионный вопрос, был ли 15-й отряд иллирийцев, фигурирующий в «Чудесах св. Анастасия», прямым наследником пограничных гарнизонов, разместившихся на ближневосточном фронте империи еще в конце III в., или же этот отряд и другие ему подобные представляли собой совершенно новые войсковые формации, созданные незадолго до византийско-персидских войн Ираклия.

В основном исследователи склоняются к первой версии. По мнению Дж. Хэлдона и У. Кэги, 15-й отряд иллирийцев был прямым наследником многочисленных подразделений Illyriciani, размещавшихся на Ближнем Востоке с III в.[46]

---

[42] Антиох Стратиг. С. 15. Ср.: *Garitte G.* La prise de Jérusalem… P. 13 (ut viderunt Graeci multitudinem Persarum exercitus qui castra posuerant circa Ierusalem, simul omnes fugiebant ab illis fugati).

[43] *Schmitt O.* Untersuchungen zur Organisation und zur militärischen Stärke oströmischer Herrschaft im Vorderen Orient zwischen 628 und 633 // BZ. 2001. Bd. 94. S. 220.

[44] См.: *Flusin B.* Saint Anastase le Perse et l’histoire de la Palestine au début du VII[e] siècle. Vol. I. P., 1992. P. 145 (Στρατιώτης δέ τις πεντεκαιδεκάτου βάνδου τῶν Ἰλλυρικιανῶν). Аргументы в пользу размещения данного отряда в Палестине см.: *Schmitt O.* Untersuchungen zur Organisation… S. 216.

[45] См.: *Christol M., Lenoir M.* Qasr El-Azraq et la reconquête de l’Orient par Aurélien // Syria. 2001. Vol. 78. P. 170, 176 (эпоха Аврелиана); *Lewin A. Limitanei* and *comitatenses* in the Near East from Diocletian to Valens // L’armée Romaine de Dioclétien à Valentinien I[er]. Actes du Congrès de Lyon (12–14 Septembre 2002) / Rassemblés et édités par Y. Le Bohec, C. Wolff. Lyon, 2004. P. 230, 232–233 (эпоха Диоклетиана).

[46] См.: *Haldon J.F.* Administrative Continuities and Structural Transformations in East Roman Military

О. Шмитт признает, что ввиду отсутствия дополнительных сведений в источниках ответить на поставленный вопрос невозможно. Тем не менее исследователь полагает, что 15-й отряд иллирийцев из «Чудес св. Анастасия» принадлежал к подразделениям полевой (экспедиционной) армии, вместе с которой Ираклий воевал против персов[47].

Мы солидарны с позицией Дж. Хэлдона и У.Э. Кэги, будучи не согласны с позицией О. Шмитта. Если 15-й отряд происходил от одного из старых многочисленных формирований Illyriciani, то значит, что он представлял собой только пограничный войсковой гарнизон, принадлежал к пограничной армии, поскольку и подразделения Illyriciani, располагавшиеся на персидском фронте, сами по себе всегда были только пограничными гарнизонами, которые никогда не входили в состав экспедиционных армий.

Опять же, на наш взгляд, сведения «Чудес св. Анастасия» вновь иллюстрируют тот же процесс, что и трактат «Пленение Иерусалима»: защиту византийской ближневосточной границы выполняли небольшие войсковые подразделения, численность отрядов (или вексилляций, как их было бы правильнее называть) Illyriciani и в позднеримский период, т. е. в IV–V вв., не превышала 500 человек[48].

И наконец, еще один источник, на этот раз эпиграфический, — надпись из Сирии (г. Баальбек), которая датируется 635/636 гг., т. е. первыми годами арабских вторжений в Сирию:

IGLSyr VI, no. 2828, p. 133

Κτίσμα πύρ(γου)
σὺν Θ(ε)ῷ γι(τονία) Μα-
κεδώνων
ἰνδ(ικτιῶνος) θ´ το(ῦ) ζμϡ´

Строительство башни с [помощью] Бога,
по соседству с македонцами,
9 индиктион, год 947 (635/636 гг. — *Е.М.*).

О. Шмитт предположил, что войсковое подразделение неких «македонцев», упоминаемое в надписи, не имеет ничего общего с вексилляцией знаменитого V Македонского легиона, которая дислоцировалась в Египте согласно данным Notitia Dignitatum[49], но мы полагаем, что как раз наоборот, отряд «македонцев» представлял собой ту самую вексилляцию: как известно, V Македонский легион,

Organization // L’Armée romaine et les barbares du III^{e} au VII^{e} siècle / Éd. par M. Kazanski. Rouen, 1993. P. 48; *Kaegi W.E.* Notes on Hagiographic Sources for some Institutional Changes and Continuities in the Early Seventh Century // Byzantina. 1975. Vol. 7. P. 65–67. Подобной же точки зрения придерживается и Дж. Виита: *Wiita J.* The Ethnika in Byzantine Military Treatises. PhD Dissertation. University of Minnesota, 1977. P. 22.

[47] *Schmitt O.* Untersuchungen zur Organisation… S. 216–218.

[48] О численности позднеримских войсковых подразделений см.: *Elton H.* Warfare in Roman Europe A.D. 350–425. Oxford, 1996. P. 89; *Idem.* Military Forces // The Cambridge History of Greek and Roman Warfare / Ed. by Ph. Sabin, H. van Wees, M. Whitby. Vol. II. Cambridge, 2007. P. 279–280, 285; *Lee A.D.* The Army // The Cambridge Ancient History. Vol. XIII: The Late Roman Empire, A.D. 337–425 / Ed. by A. Cameron. Cambridge, 1998. P. 214; *Petitjean M.* Pour un réévaluation de l’essor de la cavalerie au III^{e} siècle // Les auxiliaires de l’armée romaine. Des alliés aux fédérés. Actes du sixième Congrès de Lyon (23–25 octobre 2014). / Éd. par C. Wolff et P. Faure. P., 2016. P. 498–500.

[49] *Schmitt O.* Untersuchungen zur Organisation… S. 218.

располагавшийся в Дакии Речной, т. е. на дунайской границе Римской империи, еще в 293/294 гг. выделил из своего состава боевой отряд (вексилляцию) и отправил данный отряд в Египет для подавления вспыхнувшего там восстания. С этого времени вексилляция V Македонского легиона размещалась в Египте и выполняла там военную службу в качестве одного из рядовых пограничных гарнизонов[50].

Соответственно, на наш взгляд, вексилляция V Македонского легиона переместилась из Египта в Сирию либо до 619 г., когда Египет был захвачен персами[51], либо после 628 г., когда Ираклий одержал полную победу над персами и выбил их из ближневосточных провинций, причем мы больше склоняемся ко второму варианту. Но и в этом случае видно, что защита определенного участка ближневосточной границы вновь была поручена небольшому войсковому подразделению: как мы уже отмечали, численность любой вексилляции в позднеримский и ранневизантийский периоды не превышала 500 человек.

Вполне возможно, что значительная часть пограничных гарнизонов Сирии и Палестины была отведена с ближневосточного лимеса и перемещена в Малую Азию военным магистром Востока Коментиолом осенью 610 г., когда он направился вместе со своей экспедиционной армией к Константинополю, чтобы свергнуть Ираклия. Естественно, Коментиол стремился увеличить численность своей экспедиционной армии за счет пограничных гарнизонов, следовательно, пограничные подразделения ближневосточного фронта покинули свои первоначальные позиции и разместились в Анкире, в центре Малой Азии. Когда же мятеж Коментиола был подавлен, Ираклий, судя по всему, предпочел оставить многие из подразделений армии Коментиола, включая и ближневосточные пограничные гарнизоны, либо в центральных регионах Малой Азии, либо непосредственно вблизи Константинополя. Часть подразделений Коментиола позже вернулась на персидский фронт уже под командованием нового военного магистра, Филиппика.

Очевидно, этими процессами можно объяснить тот факт, что оборона ближневосточной границы от нападений персов велась силами столь небольших и незначительных гарнизонов. Численность ближневосточной пограничной армии сильно сократилась после гражданских междоусобиц 610–611 гг., эти междоусобицы в конечном итоге привели к отводу многих гарнизонов в Малую Азию, а это, в свою очередь, ослабило систему обороны ближневосточной границы.

Соответственно, к 632 г., когда начались первые арабские вторжения в Сирию и Палестину, военная организация империи представляла собой совокупность трех экспедиционных группировок (или армий), а именно: армии ближневосточных провинций, в основном расквартированной в Сирии, армии Фракии и армии Опсикия, располагавшейся в Константинополе. Рассмотренный выше материал источников позволяет нам сделать вывод о том, что единственной полноценной новой армией, возникшей в результате перегруппировки старых военных сил, была только армия Опсикия, которая включила в себя подразделения двух бо-

---

[50] Подробнее об истории вексилляции V Македонского легиона см.: *Zuckerman C.* Legio V Macedonica in Egypt CPL 199 Revisited // Tyche. 1988. Bd. 3. P. 281; *Leadbetter B.* Galerius and the Revolt of the Thebaid in 293/4 // Antichthon. 2000. Vol. 34. P. 83.

[51] О датировке захвата Александрии и других городов Египта см.: *Altheim-Stiehl R.* Wurde Alexandreia im Juni 619 n. Chr. durch die Perser erobert? // Tyche. 1991. Bd. 6. S. 7, 12, 14. Р. Альтгейм-Штиль полагает, что персидское завоевание Египта началось в июне 619 г., а завершилось в апреле 621 г.

лее старых центральных (презентальных) армий Константинополя, а также гвардейские соединения (дворцовые схолы, корпус экскувиторов, отряды федератов и вукелляриев). Экспедиционная армия Востока была представлена небольшими гарнизонами (вексилляциями) численностью до 400–500 человек в каждом (например, вексилляция V Македонского легиона, переведенная из Египта, 15-й банд (отряд) иллирийцев и гарнизон, охранявший Иерихон). Значительная часть подразделений, служивших ранее в ближневосточных провинциях, еще в 610 г. была переведена в центральные регионы Малой Азии вследствие мятежа генерала Коментиола, командовавшего экспедиционной армией Востока в тот период.

После разгрома Коментиола Ираклий, судя по всему, оставил определенную группу подразделений этой армии в Малой Азии, а другую часть подразделений в 626 г. вернул на ближневосточный фронт для усиления защиты границы. Те отряды, которые были оставлены в Малой Азии, очевидно, также пополнили численность центральной армии Опсикия. На наш взгляд, все перечисленные источники позволяют предположить, что к 632 г. самой сильной и многочисленной из трех армий была армия Опсикия, в то время как армия Востока уступала столичной войсковой группировке как по количеству самих подразделений, так и по численности рядового кадрового состава. Не исключено, что территориальные перемещения и политические междоусобицы 610–611 гг. послужили одной из причин дальнейшего ослабления ближневосточной границы Византии и ее последующего завоевания персами в 613–614 гг. Также вполне возможно, что и арабы в 632 г. столкнулись с относительно слабой и немногочисленной ближневосточной армией.

Мехамадиев Евгений Александрович
Кандидат исторических наук
Старший преподаватель кафедры истории Средних веков
Санкт-Петербургский государственный университет
ул. Университетская набережная, д. 7/9
199034 Санкт-Петербург
Электронная почта: e.mehamadiev@spbu.ru



Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Evgeniy Mekhamadiev

EMPEROR HERACLIUS (610–641 A.D.) AND THE WAR AGAINST THE PERSIANS: SOME PROBLEMS OF THE ORGANIZATIONAL STRUCTURE OF THE BYZANTINE ARMY

Abstract: The present paper deals with three important points of the organizational structure of the Byzantine army under the reign of Heraclius during his military campaigns against the Persians: 1) the revolt of general Comentiolus against Heraclius and the impact of this

event on the development of the Eastern Byzantine army; 2) the original composition of the army of Opsikion, which garrisoned in Constantinople and 3) the rank and legal status of military units, which defended the imperial Near East frontier against the Persian invasions in 610–614 A.D. The author analyzed narrative sources ("The Life of Theodore of Sykeon", "The Capture of Jerusalem", "The Miracles of Saint Anastasius" and other) and epigraphic data (epitaphs from Constantinople published in 1995). On the basis of their information, the author came to the conclusion that the revolt of Comentiolus influenced negatively the further development of the Eastern Byzantine army: many of its units moved to Asia Minor after 610 as a result of this revolt, correspondingly, the strength of this army diminished considerably. After 610 the Near East was defended only by a number small garrisons, each one consisting of about 500 men. In spite of this fact, since about 610 the gradual rising of the army of Opsikion began. The author demonstrates that its original composition included the guard palace regiments, which were located in the Byzantine capital: the palace *scholae*, the body of *excubitores*, the detachments of so-called *bucellarii*, groups of *foederati* and units of the former central field-armies (*praesentales*), which had served in Constantinople at an earlier period.

Keywords: Heraclius, Comentiolus, usurpation, the Persians, Near East, excubitores, palace guard, Opsikion.

Literature Cited

Altheim-Stiehl, R. "Wurde Alexandreia im Juni 619 n. Chr. durch die Perser erobert?" *Tyche* 6 (1991). P. 3–16.

Avni, G. "The Persian Conquest of Jerusalem (614 C.E.) — An Archaeological Assessment." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 357 (2010). P. 35–48.

Ben-Ami, D., Tchekhanovets, Y., Bijovsky, G. "New Archaeological and Numismatic Evidence for the Persian Destruction of Jerusalem in 614 CE." *Israel Exploration Journal* 60/2 (2010). P. 204–221.

Brandes, W. "Philippos ὁ στρατηλάτης τοῦ βασιλικοῦ Ὀψικίου. Anmerkungen zur Frühgeschichte des Thema Opsikion." *Novum Millenium: Studies on Byzantine History dedicated to Paul Speck 19 December 1999.* Aldershot 2001. P. 21–40.

Christol, M., Lenoir, M. "Qasr El-Azraq et la reconquête de l'Orient par Aurélien." *Syria* 78 (2001). P. 163–178.

Dennis, G.T., ed., Gamillscheg, E., transl. Das Strategikon des Maurikios. Vienna 1981.

Dennis, G.T., transl. *Maurice's Strategikon. Handbook of Byzantine Military Strategy.* Philadelphia 1984.

Elton, H. *Warfare in Roman Europe A.D. 350–425.* Oxford 1996.

Elton, H. "Military Forces." In Sabin, Ph., van Wees, H., Whitby, M., eds. *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare.* Vol. 2. Cambridge 2007. P. 270–309.

Ericsson, K. "Revising a Date in the Chronicon Paschale." *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 17 (1968). P. 17–28.

Festugière, A.-J., ed. Vie de Théodose de Sykeôn. Vol. 1. Bruxelles 1970.

Flusin, B. *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII[e] siècle.* Vol. 1–2. Paris 1992.

Foss, C. "The Persians in the Roman near East." *Journal of the Royal Asiatic Society* 13 (2003). P. 149–170.

Frank, R.I. *Scholae palatinae. The Palace Guards of the Later Roman Empire.* Rome 1969.

Garitte, G. *La prise de Jérusalem par les perses en 614.* [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 202. Scriptores Iberici. T. 11]. Louvain 1960

Gascou, J. “L’institution des bucellaires.” *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* 76 (1976). P. 143–156.

Haldon, J.F. *Byzantine Praetorians. An Administrative, Institutional and Social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580–900.* Bonn 1984.

Haldon, J.F. “Administrative Continuities and Structural Transformations in East Roman Military Organization.” In Kazanski, M., ed. *L’Armée romaine et les barbares du III^{e} au VII^{e} siècle.* Rouen 1993. P. 45–54.

Haldon, J.F. “Trouble with the Opsikion: Some Issues on the First Themata.” In Evangelatou-Notara, F., Maniati-Kokkini, T., eds. *Klētorion. In memory of Nikos Oikonomides.* Athens, Thessaloniki 2005. P. 111–136.

Kaegi, W.E. “New Evidence on the Early Reign of Heraclius.” *Byzantinische Zeitschrift* 66 (1973). P. 308–330.

Kaegi, W.E. “Notes on Hagiographic Sources for some Institutional Changes and Continuities in the Early Seventh Century.” *Byzantina* 7 (1975). P. 61–70.

Kaegi, W.E. *Byzantine Military Unrest 471–843. An Interpretation.* Amsterdam 1981.

Kaegi, W.E. *Heraclius, Emperor of Byzantium.* Cambridge 2003.

Kaiser, A.-M. “Egyptian Units and the Reliability of the Notitia Dignitatum, pars Orientis.” *Historia* 64 (2015). P. 243–261.

Kalkan, H., Şahin, S. “Epigraphische Mitteilungen aus Istanbul. II. Kreuzförmige Grabstelen aus Konstantinupolis.” *Epigraphica Anatolica* 24 (1995). P. 137–148.

Kulikowski, M. “The Notitia Dignitatum as a Historical Source.” *Historia* 49 (2000). P. 358–377.

Leadbetter, B. “Galerius and the Revolt of the Thebaid in 293/4.” *Antichthon* 34 (2000). P. 213–228.

Lebeniōtēs, G. “Obsequentes — privatum obsequium — Obsequium — Obsequion — Opsikion — Οψίκιον: Ē exelixē enos tehnikou orou kai ē prōimē periodos to thematos Oxikiou.” In *Filotimia. Timētikos tomos gia tēn omotimē kathēgētria Alkmēnē Stauridou-Zafraka.* Thessaloniki 2011. P. 361–410.

Lee, A.D. “The Army.” In Cameron, A., ed. *The Cambridge Ancient History. The Late Roman Empire, A.D. 337–425.* Vol. 13. Cambridge 1998. P. 211–237.

Lewin, A. “*Limitanei* and *comitatenses* in the Near East from Diocletian to Valens.” In Le Bohec, Y., Wolff, C., eds. *L’armée Romaine de Dioclétien à Valentinien I^{er}. Actes du Congrès de Lyon (12–14 Septembre 2002)*. Lyon 2004. P. 227–236.

Liebeschuetz, J.H.W.G. *Barbarians and Bischops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom.* Oxford 1990.

Louggēs, T. “Thema Oxikion.” In *Ē Mikra Asia tōn thematōn.* Athens 1988. P. 163–178.

Lounghis, T. A “Deo conservandum imperiale obsequium. Some notes concerning Byzantine field troops during the Fark Ages.” *Byzantinoslavica* 52 (1991). P. 54–60.

Lounghis, T. “The Decline of the Opsikian Domesticates and the Rise of the Domesticate of the Scholae.” *Byzantina Symmeikta* 10 (1996). P. 27–36.

Maeir, A.M. “Sassanica Varia Palaestiniensia: a Sassanian Seal from T. Istaba, Israel, and other Sassanian Objects from the Southern Levant.” *Iranica Antiqua* 35 (2000). P. 159–183.

Magness, J. “A Reexamination of the Archaeological Evidence for the Sasanian Persian Destruction in Tyropoeon Valley.” *Bulletin of American Schools of Oriental Research* 287 (1992). P. 67–74.

Marr, N., ed., Tarnavy-Borichevskiy, I., transl. *Antiokh Stratig. Plenenie Ierusalima.* Saint Petersburg 1909.

Meier, M. “Kaiser Phokas (602–610) als Erinnerungsproblem.” *Byzantinische Zeitschrift* 107 (2014). S. 139–174.

Olster, D.M. *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium.* Amsterdam 1993.

Palme, B. “Flavius Epiphanius, comes domesticorum.” *Eirene* 34 (1998). P. 98–116.

Petitjean, M. “Pour un réévaluation de l’essor de la cavalerie au III[e] siècle.” In Wolff, C., Faure, P. eds. *Les auxiliaires de l’armée romaine. Des alliés aux fédérés. Actes du sixième Congrès de Lyon (23–25 octobre 2014)*. Paris 2016. P. 491–525.

Pottier, B. “L’Histoire Auguste, le consul Aurelianus et la réception de la Notitia Dignitatum en Occident.” *Antiquité Tardive* 14 (2006). P. 225–234.

Preiser-Kappeler, J. “MAGISTER MILITUM PER ARMENIAM (Ο ΤΩΝ ΑΡΜΕΝΙΑΚΩΝ ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ). Überlegungen zum armenischen Kommando im 6. und 7. Jahrhundert.” In Hörandner W., Koder J., eds. *Wiener Byzantinistik und Neogräzistik. Beiträge zum Symposion «Vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien»*. Wien 2004. P. 348–365.

Roberto, U. “The Circus Factions and the Death of the Tyrant: John of Antioch on the Fate of the Emperor Phocas.” In *Byzanz — das Römerreich im Mittelalter. Teil 1: Welt der Ideen, Welt der Dinge.* Daim, F., Drauschke, J., eds. Mainz 2010. P. 55–77.

Scharf, R. *Foederati: von der völkerrechtlichen Kategorie zur byzantinischen Truppengattung.* Wien 2001.

Schmitt, O. “Die Bucellarii. Eine Studie zum militärischen Gefolgschaftswesen in der Spätantike.” *Tyche* 9 (1994). P. 147–174.

Schmitt, O. “Untersuchungen zur Organisation und zur militärischen Stärke oströmischer Herrschaft im Vorderen Orient zwischen 628 und 633.” *Byzantinische Zeitschrift* 94 (2001). P. 197–229.

Stoyanov, Y. “Archaeology versus Written Sources: the Case of the Persian Conquest of Jerusalem in 614.” *Acta Musei Varnaensis* 8 (2011). P. 351–358.

Wiita, J.E. *The Ethnika in Byzantine Military Treatises. PhD Dissertation.* University of Minnesota 1977.

Zuckerman, C. “Legio V Macedonica in Egypt CPL 199 Revisited.” *Tyche* 3 (1988). P. 279–287.

Zuckerman, C. “Comtes et ducs en Égypte autour de l’an 400 et la date de la Notitia Dignitatum Orientis.” *Antiquité Tardive* 6 (1998). P. 137–147.

Evgeniy Mekhamadiev

C.sc. in History, senior lecturer
Department of the Medieval History
St. Petersburg State University
Universitetskaya emb., 7/9
199034 St. Petersburg, Russia

e-mail: e.mehamadiev@spbu.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

А.Д. Сиротенко

ИМПЕРАТОР ИРАКЛИЙ В ГРЕЧЕСКОЙ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ*

Аннотация: В статье рассматривается вопрос, какую роль император Ираклий (610–641) и его преемники сыграли в истории развития византийского праздника Воздвижения Честного Креста Господня, а также вопрос памяти об Ираклии в греческой литургической традиции. Источниковую базу составляют средневековые греческие и латинские литургические тексты начиная с VII в. Высказывается предположение, что воздвижение Ираклием реликвии Честного Креста в Иерусалиме после победного окончания персидской войны сильно повлияло на византийскую литургическую практику празднования Воздвижения и что во время правления династии Ираклия отсылки к этому деянию присутствовали в церковных чтениях этого дня. Но позднее они были исключены из литургических книг по политическим и религиозным соображениям. Впрочем, западная литургическая традиция в силу иной религиозно-политической конъюнктуры не утратила эти отсылки, представляющие собой элемент наследия монофелитского периода, и сохраняла их вплоть до II Ватиканского собора.

Ключевые слова: император Ираклий, Воздвижение, литургические книги, монофелитство, VI Вселенский собор.

Византийско-персидская война 602–628 гг., по словам некоторых исследователей — «мировая война» позднеантичного / раннесредневекового мира[1], — благодаря серии походов императора Ираклия окончилась для империи благоприятно с возвращением плененной персами реликвии Честного Креста Господня (т. е. того, на котором, как считается, был распят Иисус). Христианская империя, казалось, оставалась единственной великой державой во всей ойкумене, как и должно было быть при конце времен, согласно пророчествам. Это наполняло современников тех событий эсхатологическими ожиданиями. Император Ираклий, отдавая дань этим ожиданиям и давая повод видеть в себе Последнего императора, первым из всех византийских императоров пришел в Иерусалим и воздвиг Честной Крест на Голгофе.

Несмотря на очевидную для всех современников важность этого события, византийские источники, будь то современные событиям тексты или более позд-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14–28–00213).

[1] См.: *Shboul A.* Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature // Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times / Ed. by M. Bonner. Aldershot, 2004. P. 239; *Foss C.* The Persians in Asia Minor and the end of antiquity // EHR. 1975. Vol. 90. P. 722.

ние хроники, сообщают о нем несравненно меньше, чем западные[2]. Более того, сюжет о воздвижении Ираклием Честного Креста в Иерусалиме, необыкновенно популярный в западной хронистике и агиографии[3], представляет собой главный элемент всего нарратива об императоре Ираклии в западной традиции, чего никак нельзя сказать о греческой традиции. Большая популярность данного сюжета на средневековом Западе неразрывно связана с популярностью церковного праздника Воздвижения Креста Господня (14 сентября) — праздника, которого не было на Западе до VII в. и на возникновение которого оказало большое влияние ираклиево воздвижение[4]. На латыни даже названия праздника и исторического события совпадают — Exaltatio Sanctae Crucis, поэтому латинские авторы неизбежно связывали праздник с Ираклием и наоборот. Данное положение вещей очень непохоже на ситуацию на грекоязычном Востоке, где праздник с идентичным и потому вводящим в заблуждение названием — Ὕψωσις τοῦ τιμίου Σταυροῦ (Воздвижение Честного Креста), также отмечаемый ежегодно 14 сентября[5] — значительно старше и имеет иное происхождение и историю.

Хотя поразительное отличие в происхождении праздников Воздвижения на христианском Востоке и на Западе и отмечалось ранее[6], но всегда мельком, и ему не уделялось достаточно внимания в специальных исследованиях. Обе классические монографии о Воздвижении — недавняя, Л. ван Тонгерена, основанная по большей части на западном материале, и довольно давняя, но не устаревшая, — М. Скабаллановича, которая опирается на греческие и церковнославянские тексты, — посвящены описанию и анализу литургии Воздвижения в ее современном состоянии и сравнительно мало затрагивают историю ее развития. Совсем никакого внимания в этих исследованиях не уделяется роли императора Ираклия и его преемников в развитии византийского праздника Воздвижения, в то время как их важная роль в появлении праздника на Западе отмечается повсеместно. В данной статье мы постараемся восполнить этот пробел и на основании анализа как византийских, так и западных литургических источников оценить роль, которую Ираклий и его династия сыграли в развитии византийского праздника

---

[2] Обзор основных греческих свидетельств воздвижения Ираклием Креста в Иерусалиме см. в: *Flusin B.* Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^{e} siècle. T. 2: Commentaire. P., 1992. P. 309–319.

[3] См., напр.: *Kretzenbacher L.* Kreuzholzlegenden zwischen Byzanz und dem Abendlande. München, 1995. S. 34–93; *Baert B.* Exaltatio Crucis: de byzantijnse keizer Heraclius (610–641) en het middeleeuwse Westen // Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie. 1999. Vol. 60. P. 147–172; *Sommerlechner A.* Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte // Römische historische Mitteilungen. 2003. Bd. 45. S. 309–360.

[4] Точная дата введения праздника на Западе является предметом дискуссии: *Jounel P.* Le culte de la Croix dans la liturgie romaine // La Maison-Dieu: cahiers de pastorale liturgique. 1963. Vol. 75. P. 75–76; *Tongeren L. van.* Exaltation of the Cross. Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross and the Meaning of the Cross in the Early Medieval Liturgy. Leuven, 2000. P. 57–59; *Ménager C.* La fête de la Croix : unité du culte, pluralité des fêtes // Questes [En ligne]. 2015. Vol. 31. P. 72–74 [электронная публикация]. URL: `http://questes.revues.org/4276` (дата обращения: 24.10.2017).

[5] В современной Русской, Сербской, Грузинской и некоторых других православных церквях, использующих юлианский календарь, праздник выпадает на 27 сентября (по григорианскому календарю).

[6] См.: *Tongeren L. van.* Exaltation of the Cross… P. 276; *Скабалланович М.* Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня. Киев, 1915. С. 199–200 (репринт 2004).

Воздвижения. Западный материал будет при этом привлекаться в той мере, в какой он помогает понять особенности и значение праздника во всей христианской империи, частью которой был в VII в. Рим.

Другой вопрос, который будет рассмотрен в данной статье и который ранее не рассматривался, — это вопрос памяти об Ираклии в греческой литургической традиции. Император, который воздвиг Честной Крест в Иерусалиме и который одновременно был вдохновителем и идеологом того, что позднейшие авторы назвали «ересью» (монофелитство), — упоминался ли он в литургических текстах начиная с VII в., и, если да, то где и как? Мы рассмотрим византийские литургические книги, и, сравнив их с более известными западными аналогами, проследим эволюцию образа этого императора в византийской литургической традиции.

Возвращаясь к первой проблеме, рассмотрим сначала вопрос о том, в какой день и месяц[7] Ираклий в действительности воздвиг Честной Крест в Иерусалиме. На этот счет исследователи едины, так как в нашем распоряжении имеются точные и достоверные сведения ранних источников, как то «Повесть о возвращении Честного и Животворящего Креста», приписываемая Антиоху Стратигу, и одна из поэм Георгия Писиды. Оба текста говорят о 21 марта как дне воздвижения[8]. Ни византийские, ни западные источники никогда не утверждали, что это событие совершилось 14 сентября, в день праздника Воздвижения. Западные агиографы, проповедники, церковные писатели — Псевдо-Рабан Мавр, Иаков Ворагинский и др. — никогда не видели формальной связи между праздником Воздвижения и событием воздвижения, основанной на идентичности календарных дат[9].

Но они видели некую более глубокую связь, имеющую отношение к сути праздника. Большое количество латинских хронистов XII–XV вв. проводит прямую параллель между ираклиевым воздвижением и праздником Воздвижения: Ираклий, вернув Крест от иноплеменников и воздвигнув его в Иерусалиме, «по-

---

[7] Насчет года Воздвижения в исследовательской литературе нет консенсуса. Бóльшая часть ученых настаивает на 630 г., но имеются также сторонники 629 и 631 гг.: *Speck P.* Zum Datum der Translation der Kreuzreliquien nach Konstantinopel // Varia 7 (Poikila Byzantina 18). Bonn, 2000. S. 167–179; *Klein H.A.* Niketas und das wahre Kreuz: kritische Anmerkungen zum Chronicon Paschale ad annum 614 // BZ. 2001. Bd. 94. S. 580–587 (в пользу 629 г.); *Frolow A.* La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse // RÉB. 1953. Vol. 11. P. 99; *Flusin B.* Saint Anastase le Perse… P. 300–306; *Drijvers J.W.* Heraclius and the Restitutio Crucis: Notes on Symbolism and Ideology // The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation / Ed. G. Reinink, B. Stolte. Leuven; Paris, 2002. P. 178 (в пользу 630 г.); *Grumel V.* La Reposition de la vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le Jour et l'Année // BF. 1966. Bd. 1. S. 149 (в пользу 631 г.).

[8] «Повествование» Псевдо-Антиоха Стратига очень ясно говорит о дате: «Et ut intravit ille [Heraclius. — *A.S.*] in Ierusalem, restituit gloriosum et venerabile lignum crucis in ipso loco suo, mense Martio vicesima prima, sigillatum eodem modo in capsa, sicut ablata erat» (La prise de Jérusalem par les Perses en 614 / Éd. G. Garitte. [CSCO. Vol. 203. Scriptores iberici. T. 12]. Louvain, 1960. P. 55). Текст Писиды несколько более туманен: он упоминает воскресение Лазаря (31 марта) как день, в который новость о воздвижении Креста в Иерусалиме достигла Константинополя: *Giorgio di Pisidia.* Poemi. I. Panegirici epici / Ed. Agostino Pertusi. Ettal, 1954. P. 229. Более детальный анализ см.: *Flusin B.* Saint Anastase le Perse… P. 298–300.

[9] См.: *Borgehammar S.* Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of Exaltatio Crucis // Millennium. 2009. Bd. 6. S. 192–201 (Sermo de exaltatione sanctae crucis); *Jacobus de Voragine.* Legenda aurea — Goldene Legende / Ed. B.W. Häuptli. Teil 2. [Fontes Christiani]. Freiburg im Breisgau, 2014. S. 1778–1792.

становил ежегодно праздновать его воздвижение»[10]. Латинская гомилетическая традиция, благодаря которой западный праздник Воздвижения приобрел форму, сохранившуюся до новейших времен, ясно и недвусмысленно говорит о содержании праздника. Начиная с анонимной гомилии VII в. и кончая гомилией, включенной в пост-тридентский «Римский бревиарий» (1568)[11], ставший стандартным литургическим пособием Католической церкви на последующие четыре столетия вплоть до II Ватиканского собора[12], эти тексты почти полностью посвящены деяниям Ираклия, его персидской войне, включая многие красочные и легендарные эпизоды, якобы произошедшие тогда и свидетельствующие о доблести и благочестии императора. Завершаются эти повествования неизменно рассказом о славном входе Ираклия в Иерусалим и воздвижении Креста на Голгофе, и так же неизменно упоминается некое чудо у ворот Иерусалима.

Заключается это чудо вкратце в следующем. Низложив персидского шаха и вернув захваченный им Честной Крест, император Ираклий едет с ним в Иерусалим. Он одет в роскошные императорские одеяния, на голове у него золотая корона. Однако неожиданно, уже перед воротами города, на его пути появляется некое препятствие (некоторые тексты утверждают, что то были камни надвратной башни, которые упали вниз и образовали стену). Тут появляется ангел и говорит Ираклию: «Как ты можешь так величаво и торжественно вступать в город, где наш Спаситель пострадал плотию?» Ираклий раскаивается, снимает свои инсигнии, и, оставшись в одной тунике, берет на себя Крест. Препятствие исчезает, и он успешно возвращает Крест на его прежнее место на Голгофе.

Эта легенда о гордости и падении, о величии и смирении распространилась чрезвычайно широко по всей западной и центральной Европе — как в текстовой, так и в изобразительной форме[13]. Средневековые романы об Ираклии, создававшиеся на народных языках, всегда повествовали о ней как о некоей кульминации всего нарратива об Ираклии и неизменно ссылались на Ираклия как на основателя праздника Воздвижения[14]. Имя Ираклия стало неотделимым от праздника: на празднике совершалась память его деяния, и ни о каком другом императоре не говорилось в соответствующих гомилиях. Даже о Константине и Елене:

[10] Sigeberti Gemblacensis chronica cum continuationibus / Ed. D.L. Bethmann // Chronica et annales aevi Salici / Ed. G.H. Pertz [MGH SS VI]. Hannover, 1844. S. 323: celebritatem exaltationis eius annuatim dedicavit. См. также: Chronicon Ottonis Frisingensis / Ed. R. Wilmans // Supplementa tomorum I, V, VI, XII. Chronica aevi Suevici / Ed. G.H. Pertz. [MGH SS 20]. Hannover, 1868. S. 219; Gotifredi Viterbiensis pantheon / Ed. G. Waitz // Historici Germaniae saec. XII. / Ed. G.H. Pertz [MGH SS 22]. Hannover, 1872. S. 196; Martini Oppaviensis chronicon pontificum et imperatorum / Ed. L. Weiland // Historici Germaniae saec. XII. / Ed. G.H. Pertz [MGH SS 22]. Hannover, 1972. S. 457; Sermo de exaltatione sanctae crucis… P. 200.

[11] См.: *Borgehammar S.* Heraclius Learns Humility… P. 180–191 (Reversio sanctae crucis); Sermo de exaltatione sanctae crucis… P. 192–201; *Jacobus de Voragine.* Legenda aurea… P. 1778–1792; Breviarium Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini constitutum. Editio prima post typicam. Pars autumnalis. Regensburg, 1888. P. 286–287.

[12] См.: *Kretzenbacher L.* Kreuzholzlegenden… S. 6–66, 12.

[13] См.: Ibid. S. 34–93; *Baert B.* Exaltatio Crucis… P. 147–172; *Eadem.* A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image. Leiden; Boston, 2004. P. 194–288, 350–452.

[14] См.: Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen / Hrsg. von E. Schröder // Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters. Bd. 1 [MGH SS Dt. Chron. Bd. 1]. Hannover, 1895. S. 288; *Gautier d'Arras.* Eracle / Ed. K. Pratt. L., 2007. P. 182–193; Eraclius: deutsches und französisches Gedicht des 12. Jahrhunderts (jenes von Otte, dieses von Gautier von Arras) / Hrsg. von H. Massmann. Quedlinburg; Leipzig, 1842. S. 109–110.

лишь неизвестный гомилет VIII в. упоминает обретение Креста, случившееся в их правление, но и то лишь как вводное замечание к основной истории, т. е. истории Ираклия[15].

Перейдем теперь к вопросу о времени возникновения праздника Воздвижения на Западе. Известные литургические сборники VIII и начала IX вв. — геласианский сакраментарий и ранние варианты григорианского сакраментария, составленные в итальянских и франкских землях — неизменно упоминают о нем[16]; однако в этот день, 14 сентября, праздник Воздвижения сопровождается также и праздником памяти свв. Корнелия и Киприана. То есть, Exaltatio Sanctae Crucis было в VIII в. уже утвердившимся, но пока еще далеко не главным праздником. Далее, римская Liber pontificalis упоминает, что в понтификат Сергия I (687–701) вся община Латеранской базилики в день Воздвижения поклонялась хранящейся в базилике реликвии Честного Креста[17]. Некоторые исследователи видели в этом упоминании доказательство того, что праздник Воздвижения появился в Риме именно при папе Сергии[18], однако, как правильно заметил Л. ван Тонгерен, указание на дату праздника (die Exaltationis sanctae Crucis) значит только то, что этот особенный день тогда уже существовал и, следовательно, должен был появиться ранее[19].

Более ранний источник, а именно падуанаский вариант григорианского сакраментария, составленный, согласно заключению его издателя, около 663 г.[20], содержит ценное упоминание о том, что 14 сентября в Риме отмечается обычный праздник свв. Корнелия и Киприана, но дополнительно к нему добавлена новая молитва или обряд, «ad crucem salutandam in sancto Petro»[21]. Наконец, некоторые еще более ранние литургические тексты, а именно серия франкских манускриптов типа П Capitularia evangeliorum, которые отражают римскую практику около 645 г.[22], говорят о дне 14 сентября как о дне, посвященном памяти свв. Корнелия

---

[15] Reversio sanctae crucis… P. 180.

[16] Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung / Hrsg. von C. Mohlberg. [Liturgiegeschichtliche Quellen 1/2]. Münster, 1918. S. 181. Относительно изображения Воздвижения в геласианском сакраментарии см.: *Chavasse A.* Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316): Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^{e} siècle. P., 1958. P. 357–367; Le sacramentaire grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits / éd. J. Deshusses. T. 1. Fribourg, 1971. P. 271, 549. См. Тж.: *Borgehammar S.* Heraclius Learns Humility… P. 154–157.

[17] Le Liber Pontificalis: texte, introduction et commentaire / Éd. L. Duchesne. T. 1. P., 1886. P. 374: Qui [reliquiarium cum cruce Domini — A.S.] etiam ex die illo pro salute humani generis ab omni populo christiano, die Exaltationis sanctae Crucis, in basilicam Salvatoris quae apellatur Constantiniana osculatur ac adoratur.

[18] См.: *Jounel P.* Le culte de la Croix dans la liturgie romaine // La Maison-Dieu: cahiers de pastorale liturgique. 1963. Vol. 55. P. 70–71, 74–75; *Ménager C.* La fête de la Croix : unité du culte, pluralité des fêtes // Questes [En ligne]. 2015. Vol. 31. P. 73. URL: `http://questes.revues.org/4276` (дата обращения: 31.10.2017).

[19] См.: *Tongeren L., van.* Exaltation of the Cross… P. 41–42.

[20] См.: Le sacramentaire grégorien: ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits / Éd. J. Deshusses. T. 3. Fribourg, 1982. P. 80–81.

[21] См.: Le sacramentaire grégorien… / Éd. J. Deshusses. T. 1. Fribourg, 1971. P. 659.

[22] Датировка издателя основана на том, что в манускриптах типа П упоминаются все праздники, введенные в Римской церкви предшественниками папы Теодора I, и также один из праздников, введенный во время его правления (642–649). Позднее появившиеся праздники манускрипты этого типа не упоминают. Следовательно, тип П восходит ко времени около 645 г. См.: Das

и Киприана, но добавляют, что в этот день можно («si velis / si vis») отмечать и Воздвижение (Exaltatio S. Crucis)[23]. Следовательно, около 645 г. в Риме уже существовал праздник под таким названием, который пока не развился достаточно, чтобы вытеснить более ранний праздник свв. Корнелия и Киприана[24] с 14 сентября. Вероятно, около 645 г. в Риме было еще довольно необычно праздновать Воздвижение в этот день[25], и, следовательно, праздник должен был появиться незадолго до этого. Но когда именно?

Л. ван Тонгерен, опираясь на то, что молитва «ad crucem salutandam in sancto Petro», содержащаяся не только в падуанском, но и в весьма отличном от него тридентском варианте григорианского сакраментария, должна восходить к оригинальному (и не сохранившемуся) григорианскому сакраментарию, составленному по мнению Ж. Деюса при папе Гонории (625–638)[26], предположил, что при этом папе в Риме и появился праздник Воздвижения[27]. Данный аргумент представляется нам чересчур теоретическим, и мы бы скорее согласились с С. Боргехаммаром, который признал неубедительной отсылку к «гипотетически датируемой гипотетической литургической книге»[28]. Правление папы Гонория, хотя и довольно вероятное с исторической точки зрения как период появления праздника в Риме (этот папа был монофелитом и активно поддерживал религиозную политику Ираклия[29]), как таковое не является доказуемым на основании письменных свидетельств. Поэтому в качестве самой надежной и логичной датировки следует признать более широкий временной промежуток, а именно период между распространением в Италии новостей о воздвижении, совершенном Ираклием в Иерусалиме, и первым упоминанием праздника Воздвижения в Риме, т. е. промежуток около 630–645 гг.

Таким образом, начиная примерно с 645 г. праздник Воздвижения начал закрепляться на римской почве. Обратимся теперь вкратце к историческому контексту в Риме и Константинополе после 645 г. и к вопросу о том, насколько он был благоприятным для закрепления праздника.

Почти три десятилетия императорский престол занимал Констант II (641–668), внук Ираклия, который был известен как активный сторонник монофелитства, преследующий религиозное инакомыслие. Латеранский собор, созванный в Риме в 649 г. папой Мартином I (649–655) и осудивший учение монофелитства, был расценен в Константинополе, по точному определению Ф. Вин-

---

römische Capitulare evangeliorum: Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte / Hrsg. von T. Klauser. Bd. 1: Typen. Münster, 1935. S. 184–185. См. также: *Borgehammar S.* Heraclius Learns Humility… P. 153–154.

[23] Das römische Capitulare evangeliorum… S. 38.

[24] См., напр., сакраментарии, составленные в VI в., которые упоминают под 14 сентября только и единственно праздник свв. Корнелия и Киприана: Sacramentarium Leonianum / Ed. by C. Feltoe, with introduction, notes, and three photographs. Cambridge, 1896. P. 103–104.

[25] См.: *Borgehammar S.* Heraclius Learns Humility… P. 153.

[26] См.: Le sacramentaire grégorien… T. 1. P. 50.

[27] См.: *Tongeren L., van.* Exaltation of the Cross… P. 54.

[28] *Borgehammar S.* Heraclius Learns Humility… P. 158: the reference to a hypothetically dated hypothetical liturgical book.

[29] См. напр. его письмо к Сергию, патриарху Константинопольскому, где он прямо исповедует свою веру в «одно воление Господа нашего Иисуса Христа»: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Pars 2: Concilii actiones XII–XVIII, epistulae, indices / Ed. R. Riedinger [Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series Secunda. Vol. 2]. Berlin, 1992. P. 550.

кельманна, как «объявление войны» (Kampfansage)[30]. Констант II отреагировал жестко: папа Мартин был арестован экзархом Равенны и отправлен в Константинополь. На состоявшемся там суде папа был обвинен в государственной измене, лишен сана и сослан в Крым, где вскоре и скончался[31]. Другой открытый противник монофелитства, знаменитый монах, богослов и полемист Максим (Исповедник), бывший тогда в преклонных годах (около восьмидесяти лет), был также увезен в Константинополь, осужден за государственную измену, изувечен и в 662 г. сослан в Грузию, где и скончался в том же году[32].

Римская церковь никак не реагировала на эти удары, больше не желая, по понятным причинам, идти на конфликт с империей. Оба следующие папы времени правления Константа, Евгений I (654–657) и Виталиан (657–672), поддерживали навязываемое сверху монофелитское учение. Евгений I был избран папой и получил утверждение от представителя императора еще при жизни своего предшественника Мартина I, пользуясь тем, что тот был осужден и пребывал в ссылке. Ни Евгений, ни его преемник Виталиан не подали ни слова в защиту осужденного Максима Исповедника. Виталиан находился в общении с монофелитским патриархом Константинопольским Петром и в хороших отношениях с императором Константом, которого он торжественно принял в Риме спустя лишь год после осуждения Максима[33].

Лишь когда в Константинополе сменилась власть, и престол занял сын Константа Константин IV (668–685), прекративший государственную поддержку монофелитства, были созданы возможности для восстановления церковного единства на диофелитской основе. Были приглашены епископы со всей империи, а также представители западной Церкви[34]. В 680–681 гг. в Константинополе был созван VI Вселенский собор, на котором было подробно рассмотрено и осуждено как ересь учение монофелитства, и преданы анафеме все его основатели и основные сторонники, включая современников Ираклия — папу Гонория, патриархов Сергия и Пирра.

Как следует из нашего краткого исторического экскурса, первоначальное развитие праздника Воздвижения на Западе имеет тесную связь с историей монофелитского движения, по отношению к которому папство занимало, по замечанию о. Иоанна Мейендорфа, «весьма двусмысленную» (rather ambiguous), часто соглашательскую, позицию[35]. Становление праздника Воздвижения на Западе совпадает со временем правления монофелитских преемников Ираклия, прежде всего его внука Константа II. Период с середины VII в. до 681 г. оказался периодом, в наибольшей степени способствовавшим утверждению праздника, что неудивительно, учитывая то, что праздник был посвящен деянию императора, который был основателем династии, правившей все это время, и одновременно

[30] См.: *Winkelmann F.* Der monoenergetisch-monotheletische Streit. Frankfurt am Main, 2001. S. 40.

[31] Папа Мартин I ныне почитается как святой и в Православной, и в Католической церкви.

[32] См.: *Meyendorff J.* Imperial unity and Christian Divisions: the Church 450–680 AD. N.Y., 1989. P. 368–369.

[33] См.: *Ekonomou A.J.* Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590–752. Lanham; Boulder; New York, 2007. P. 172–173.

[34] См.: *Richards J.* The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages: 476–752. N.Y., 2014. P. 19–199.

[35] См.: *Meyendorff J.* Imperial unity… P. 370.

главным идеологом религиозной политики, также доминировавшей на протяжении всего этого периода.

Осуждение монофелитства в 681 г. не имело, однако, особенного влияния на состояние праздника Воздвижения на Западе, видимо в связи с его уже утвердившимся статусом, так что мы видим упоминание этого праздника в ряде итальянских и франкских сакраментариев VIII в. Со второй половины VIII в., когда папство обрело политическую независимость от империи, пути развития западного и восточного праздников Воздвижения совсем разошлись.

Перейдем теперь к истории развития праздника Воздвижения (Ὕψωσις τοῦ τιμίου Σταυροῦ) в восточнохристианской традиции. Ее истоки и ранняя история хорошо исследованы[36]. Поэтому мы ограничимся лишь кратким обзором истории праздника до VII в., а после перейдем к состоянию праздника при династии Ираклия.

Исследователи согласны, что корни праздника Воздвижения лежат в иерусалимской богослужебной практике IV в. Изначально Воздвижение представляло собой лишь обряд торжественного поднятия (воздвижения) Креста, приуроченный к более древнему празднику Обновления (Освящения) двух церквей на Голгофе — Мартирия и ротонды Воскресения[37]. Церкви эти были построены императором Константином Великим (306–337) в честь нахождения на том самом месте императрицей Еленой Честного Креста Господня. Источники IV–V вв., как то паломница Эгерия или армянский лекционарий, упоминают обряд воздвижения и связывают торжественность праздника Обновления с тем, что «Крест Господень был найден в этот день»[38]. В VI в. Воздвижение становится самостоятельным праздником и вытесняет своего более древнего конкурента с даты 14 сентября[39]; источники средне- и поздневизантийского периода либо совсем не знают праздника Обновления, либо помещают его на 13 сентября как предпразднество (προεόρτια) праздника Воздвижения[40].

Сутью византийского праздника Воздвижения, сформировавшегося задолго до VII в., было, таким образом, воспоминание обретения Честного Креста императрицей Еленой. В отличие от раннесредневекового Запада, где Воздвижение и Обретение Креста развились как отдельные друг от друга праздники, празднуемые 14 сентября и 3 мая[41] соответственно, на раннесредневековом Востоке

---

[36] Из последних обобщающих работ стоит отметить сл. статью: *Желтов М.С., Лукашевич А.А.* Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня // ПЭ. Т. 9. М., 2005. С. 161–165.

[37] См.: *Tongeren L., van.* Exaltation of the Cross… P. 17. Ср.: *Скабалланович М.* Воздвижение… С. 197–198; *Желтов М.С., Лукашевич А.А*. Воздвижение… С. 161–162.

[38] *Égérie.* Journal de voyage (Itinéraire) / Ed. P. Maraval, M. Diaz [Sources chrétiennes 296]. P., 1982. P. 48: …quoniam crux Domini inventa est ipsa die. См. также: Le Codex arménien Jérusalem 121 [lectionnaire arménien] / Ed. A. Renoux. Edition comparée du texte et de deux autres manuscrits [PO 36.2]. Turnhout, Belgique, 1971. P. 363.

[39] *Alexander Monachus.* De venerandae ac vivificae crucis inventione // Procopii Gazaei opera quae reperiri potuerant omnia // PG. T. 87.3. Col. 4072.

[40] См.: *Bernardakis P.* Le culte de la Croix chez les Grecs // ÉO. 1902. T. 5. No 4. P. 199; *Leclerq H.* Croix (invention de la) // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Ed. F. Cabrol, H. Leclerq. T. 3. 2[me] partie. P., 1914. Col. 3139.

[41] Касательно праздника 3 мая (Inventio sanctae crucis) см.: *Cornet B.* La Fête de la Croix du 3 mai // Revue belge de philologie et d'histoire. 1952. Vol. 30. P. 837–848. Хотя в православной литургической традиции есть три более молодых праздника, которые так или иначе относятся к Честному Кресту, — один из них (Ἡ Πρόοδος τοῦ Τιμίου Σταυροῦ), 1.08, посвящен «изнесению» (проис-

праздник Воздвижения был с самого начала связан с историческим событием нахождения Креста императрицей Еленой. Воздвижение на Востоке было Обретением, а Обретение — Воздвижением; отдельного же праздника, посвященного ираклиеву Воздвижению, на Востоке так и не появилось.

О состоянии праздника Воздвижения при династии Ираклия мы имеем малоизвестное и крайне любопытное свидетельство из документов, относящихся к делу Максима Исповедника. В сентябре 655 г. между Максимом, сосланным в Вифинию из-за сопротивления монофелитству, и представителями императора Константа II, состоялся диспут о вере; он был записан вскоре после событий одним из учеников Максима[42]. Согласно документу, оппоненты Максима, раздраженные его отказом примириться с императором на предложенных почетных условиях, и утомленные его долгой речью в защиту двух природных волений во Иисусе Христе, удалились обедать, а затем «пошли во гневе на вечерню Воздвижения Честного и Животворящего Креста (τῇ παραμονῇ τῆς ὑψώσεως τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ)»[43]. Таким образом оказывается, что диспут состоялся 13 сентября, накануне Воздвижения, а предполагаемое примирение между императором-монофелитом и его главным противником должно было состояться непосредственно в день праздника.

М. Янковяк в недавней диссертации увидел в этом символический элемент: Воздвижение, по мысли автора, было праздником, «тесно связанным» с династией Ираклия и имевшим большое значение для нее[44]. Не трудно догадаться, почему венценосные потомки Ираклия придавали такое значение празднику Воздвижения: они видели в нем праздник, посвященный достохвальному деянию их предка и основателя династии и тем самым легитимирующий и их власть как таковую. Поэтому можно предположить, что в период правления потомков Ираклия праздник Воздвижения имел угодный для властителей вид, и его историческое содержание, передаваемое через чтения утрени этого дня, апеллировало прежде всего к ираклиеву Воздвижению в Иерусалиме. При этом первое воздвижение, иначе — обретение Честного Креста Еленой, которое составляло главное и единственное содержание праздника вплоть до VII в., судя по всему, ушло в тень. Может быть, оно упоминалось на чтениях как своего рода введение к событиям эпохи Ираклия (как это делал анонимный гомилет VII в.[45]); может быть, оно не упоминалось вообще.

Наши следующие доступные источники относятся к IX в. Воздвижение тогда уже стало одним из великих праздников. Чинопоследование его вечерни, утрени и литургии хорошо известны по Типикону Великой церкви и другим литурги-

хождению) Честных Древ Животворящего Креста; второй — воскресенье, открывающее четвертую (Крестопоклонную) неделю Великого поста; третий — появлению знака креста в небе над Иерусалимом в 351 г. (7.05) — но праздника, посвященного обретению Креста, среди них нет. Праздник Воздвижения, очевидно, с самых ранних времен принял на себя эту функцию.

[42] См.: Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile / Ed. and transl. by P. Allen, B. Neil. Oxford; New York, 2004. P. 21, 24.

[43] Ibid. P. 112–114.

[44] *Jankowiak M.* Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome. [Thèse de doctorat]. P.: EPHE, 2009. P. 324: ce jour symbolique d'une fête liée intimement à la dynastie héraclienne.

[45] Reversio sanctae crucis… P. 180.

ческим источникам, и также хорошо исследованы в современной литуратуре[46]. На утрени предписывалось совершать обряд воздвижения с троекратным поднятием Креста[47].

Историческое содержание византийского праздника Воздвижения в IX–XI вв., реконструируемое по церковным чтениям этого дня из знаменитых «Синаксаря Константинопольской церкви» и «Минология Василия II», привлекало меньше внимания исследователей. Краткие жития из синаксаря читались на утрене Воздвижения, между шестой и седьмой одами[48].

Они заключаются вкратце в следующем[49]. Императрица Елена прибыла в Иерусалим для того, чтобы найти Крест, на котором был распят Господь. Она нашла место распятия благодаря некоему знаку свыше. Уничтожив языческое святилище Венеры, стоявшее на Голгофе, она приказала начать раскопки. Макарий, епископ Иерусалима, помогал ей. Было найдено три рядом лежащих креста. Тот из них, на котором был распят Иисус, был найден благодаря чуду: человек, страдавший опасным недугом, сразу излечился, прикоснувшись к нему (или, по другой версии, мертвый был воскрешен прикосновением Креста[50]). Возблагодарив Господа, Елена повелела возвести две церкви на Голгофе, оставила одну часть Честного Креста в Иерусалиме, а другую взяла с собой в Константинополь, где реликвия была отдана на хранение епископу города, с тем «чтобы явление и воздвижение Честного Креста отмечались во всем мире ежегодным воспоминанием»[51]. На этом оба чтения кончаются.

Больше всего удивляет в этих чтениях отсутствие какого-либо упоминания о воздвижении, совершенном Ираклием в Иерусалиме, — том воздвижении, воспоминание о котором, как было замечено выше, должно было присутствовать на утрени праздника при династии Ираклия и которое составляло главное содержание западного праздника Воздвижения на протяжении всего Средневековья. Вероятно, реинтерпретированный при Ираклии и его потомках праздник, распространившийся в таком виде и на западные земли империи, был на востоке империи вновь реинтерпретирован, и было восстановлено его изначальное значение, отсылающее к обретению Креста Еленой. Это damnatio memoriae могло произойти только после VI Вселенского собора (680–681), анафематствовавшего учение монофелитства и всех, кто его поддерживал[52]. Византийские историографы с тех пор стали непременно включать осуждения ереси Ираклия в свои

---

[46] См., напр.: *Желтов М.С., Лукашевич А.А.* Воздвижение… С. 163–170.

[47] См.: Le Typicon de la Grande Église. T. 1. Le cycle des douze mois / Ed. J. Matéos. [Orientalia Christiana Analecta, 165]. Roma, 1962. P. 30–31; *Пентковский А.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 282–284; Τυπικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας, τῆς Ἰερούσαλύμοις Ἁγίας Λαύρας / Ἐδιορθώθη ἐπιμελείᾳ Μάρκου ἱερέως Μαρῶ τοῦ Κρητός. Βενετία, 1685. Σ. 18–21. Похожий ритуал до сих пор совершается в Русской Православной церкви.

[48] См.: Μηναία τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. T. 1. Ἐν Ρώμῃ, 1888. Σ. 162. См. также: *Krueger D.* Symeon the Holy Fool: Leontius' Life and the Late Antique City. Berkeley; Los Angeles; London, 1996. P. 54.

[49] Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice sirmondiano. Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris / Ed. H. Delehaye. Brussels, 1902. P. 43–46; Menologium Basilianum, ex editione cardinalis Albani // PG. T. 117. P. 47–48.

[50] Версии легенды см.: *Drijvers J.W.* Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross. Leiden; New York, 1991. P. 181–183

[51] Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae… P. 45: ὡς ἂν ἐνιαυσιαίαις μνήμαις ἑορτάζηται ἡ ἀνάδειξις καὶ ἀνύψωσις τοῦ τιμίου σταυροῦ παγκοσμίως.

[52] Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium… P. 704.

повествования об этом императоре, а византийские церковные писатели и вовсе перестали упоминать этого императора, предав его и все его деяния вечному забвению.

Таким образом, история византийского праздника Воздвижения не была линейной, апеллирующей только и исключительно к событию Обретения Честного Креста Еленой, в то время как западный праздник Воздвижения прославлял ираклиево Воздвижение. Праздники имели период тесного соприкосновения при Ираклии и его потомках, когда более древний византийский праздник, посвященный Обретению Креста, был реинтерпретирован в духе восхваления ираклиева воздвижения в Иерусалиме и распространился в таком виде на западные части империи. На востоке империи праздник в таком виде, однако, не закрепился, и отсылки к Ираклию исчезли из богослужебных книг после VI Вселенского собора, осудившего ересь монофелитства и всех его сторонников. На Западе, наоборот, отсылки к деянию Ираклия, которые составляли неотъемлемую часть богослужения праздника Воздвижения вплоть до II Ватиканского собора, являются, судя по всему, наследием монофелитского периода. Они не исчезли, что, вероятно, следует связывать с растущей независимостью папства от империи — длительным процессом, который начался как раз в VII в.

Сиротенко Анастасия Дмитриевна
Doctoral Student in Byzantine Studies
Institut für Byzantinistik,
Byzantinische Kunstgeschichte und Neogräzistik
Ludwig-Maximilians Universität München
Amalienstr. 52, 80799 München, Deutschland
Электронная почта: a.sirotenko13@mail.ru



Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Anastasia Sirotenko

THE EMPEROR HERACLIUS IN THE GREEK LITURGICAL TRADITION

Abstract: The article deals with the problem of the role which the Emperor Heraclius (610–641) played in the evolution of the Byzantine feast of the Exaltation of the True Cross, as well as with the problem of the memory of Heraclius in the Greek liturgical tradition. The sources under examination are the Greek and Latin Medieval liturgical texts from the 7th century onwards. The article argues that the Restoration of the True Cross by Heraclius in Jerusalem after the victorious ending of the Persian war massively influenced the Byzantine liturgical practice of the Exaltation feast, and that during the reign of the Heraclian dynasty some references to this act were included in the readings of the feast.

Yet later they were eliminated from the relevant liturgical books for political and religious reasons. The Western liturgical tradition however, thanks to another religious and political situation, did not lose these references, which represent an element of the heritage of the Monothelete age, and retained them until Vatican II.

Keywords: Emperor Heraclius, Exaltation, Restoration, liturgical books, Monotheletism, Sixth Ecumenical Council.

Literature Cited

Allen, P., and Neil, B., eds. *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile.* Oxford, New York 2004.

Baert, B. "Exaltatio Crucis: de byzantijnse keizer Heraclius (610–641) en het middeleeuwse Westen." *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 60 (1999). P. 147–172.

Baert, B. *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image.* Leiden, Boston 2004.

Bernardakis, P. "Le culte de la Croix chez les Grecs". *Écho d'Orient* 5 (1902). P. 193–202.

Borgehammar, S. "Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of Exaltatio Crucis". *Millennium* 6 (2009). P. 145–202.

Chavasse, A. *Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316): Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII*[e] *siècle.* Paris 1958.

Cornet, B. "La Fête de la Croix du 3 mai." *Revue belge de philologie et d'histoire* 30 (1952). P. 837–848.

Deshusses, J., ed. *Le sacramentaire grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits.* Vol. 1. Fribourg 1971.

Drijvers, J.W. "Heraclius and the Restitutio Crucis: Notes on Symbolism and Ideology." In Reinink, G. and Stolte, B., eds. *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation.* Leuven, Paris 2002. P. 175–190.

Ekonomou, A.J. *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590–752.* Lanham, Boulder, New York 2007.

Feltoe, C., ed. *Sacramentarium Leonianum.* Cambridge 1896.

Flusin, B. *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle.* Vol. 2. Paris 1992.

Foss, C. "The Persians in Asia Minor and the end of antiquity." *The English Historical Review* 90 (1975). P. 721–747.

Frolow, A. "La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse." *Revue des Études Byzantines* 11 (1953). P. 88–105.

Garitte, G., ed. *La prise de Jérusalem par les Perses en 614.* [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 203. Scriptores iberici. T. 12]. Louvain 1960.

Grumel, V. "La Reposition de la vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le Jour et l'Année." *Byzantinische Forschungen* 1 (1966). P. 139–149.

Häuptli, B.W., ed. Jacobus de Voragine. *Legenda aurea — Goldene Legende.* Teil 2. Freiburg im Breisgau 2014.

Jaknowiak, M. *Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome.* [Thèse de doctorat]. Paris 2009.

Jounel, P. "Le culte de la Croix dans la liturgie romaine" *La Maison-Dieu: cahiers de pastorale liturgique* 75 (1963). P. 68–91.

Klauser, T., ed. *Das römische Capitulare evangeliorum: Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte.* Vol. 1. Münster 1935.

KLEIN, H.A. "Niketas und das wahre Kreuz: kritische Anmerkungen zum Chronicon Paschale ad annum 614." *Byzantinische Zeitschrift* 94 (2001). P. 580–587.

KRETZENBACHER, L. *Kreuzholzlegenden zwischen Byzanz und dem Abendlande.* München 1995.

KRUEGER, D. *Symeon the Holy Fool: Leontius' Life and the Late Antique City.* Berkeley, Los Angeles, London 1996.

LECLERQ, H. "Croix (invention de la)." In CABROL, F. and LECLERQ, H., eds. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.* Vol. 3. Paris 1914. Col. 3131–3139.

MARAVAL, D., ed. *Égérie. Journal de voyage (Itinéraire).* [Sources chrétiennes, 296]. Paris 1982.

MASSMANN, H., ed. *Eraclius: deutsches und französisches Gedicht des 12. Jahrhunderts (jenes von Otte, dieses von Gautier von Arras.* Quedlinburg, Leipzig 1842.

MATÉOS, J., ed. *Le Typicon de la Grande Église. Vol. 1.* [Orientalia Christiana Analecta, 165]. Roma 1962.

MÉNAGER, C. "La fête de la Croix: unité du culte, pluralité des fêtes." *Questes* 31 (2015). P. 72–74.

MEYENDORFF, J. *Imperial unity and Christian divisions: the Church 450–680 AD.* New York 1989.

MOHLBERG, C., ed. *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung* [Liturgiegeschichtliche Quellen, 1/2]. Münster 1918.

PENTKOVSKIJ, A., ed. *Tipikon patriarkha Alexeya Studita v Vizantii i na Rusi.* Moscow 2001. P. 229–422.

PERTUSI, A., ed. *Giorgio di Pisidia. Poemi. I. Panegirici epici.* Ettal 1954.

PRATT, K., ed. *Gautier d'Arras. Eracle.* London 2007.

RENOUX, A., ed. *Le Codex arménien Jérusalem 121 [lectionnaire arménien*]. Turnhout 1971.

RICHARDS, J. *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages: 476–752.* New York 2014.

RIEDINGER, R., ed. *Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium.* Part 2. [Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series Secunda. Vol. 2]. Berlin 1992.

SHBOUL, A. "Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature". In BONNER, M., ed. *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times.* Aldershot 2004. P. 235–260.

SKABALLANOVICH, M. Vozdvizhenie Chestnogo i Zhivotvoriashchego Kresta Gospodnia. Kiev 1915.

SOMMERLECHNER, A. "Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte." *Römische historische Mitteilungen* 45 (2003). P. 309–360.

SPECK, P. "Zum Datum der Translation der Kreuzreliquien nach Konstantinopel." In *Varia 7 (Poikila Byzantina 18).* Bonn 2000. P. 167–179.

TONGEREN, L., van. *Exaltation of the Cross. Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross and the Meaning of the Cross in the Early Medieval Liturgy.* Leuven 2000.

WINKELMANN, F. *Der monoenergetisch-monotheletische Streit.* Frankfurt am Main 2001.

ZHELTOV, M.S., LUKASHEVICH, A.A. "Vozdvizhenie Chestnogo i Zhivotvorjashchego Kresta Gospodnia." In *Pravoslavnaja Enciklopedija. Vol. 9.* Moscow 2005. P. 160–171.

Anastasia Sirotenko

Doctoral Student in Byzantine Studies
Institut für Byzantinistik,
Byzantinische Kunstgeschichte und Neogräzistik
Ludwig-Maximilians Universität München
Amalienstr. 52, 80799 München, Deutschland
e-mail: a.sirotenko13@mail.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

А.К. Шагинян

ЦЕРКОВНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ В АРМЯНСКИХ И АЛБАНСКИХ ЗЕМЛЯХ В УСЛОВИЯХ АРАБО-ВИЗАНТИЙСКОГО ПРОТИВОСТОЯНИЯ

Аннотация: Настоящее исследование является прямым продолжением опубликованной в журнале «Византийский временник» (2017. Т. 101) статьи «Пределы церковно-канонической юрисдикции и протектората Двинского католикосата в условиях византийско-иранского противостояния». Автор выявляет полные списки епархий, которые в условиях арабо-византийского противостояния (VII–IX вв.) функционировали в землях Великой Армении, Малой Армении, Месопотамии Армянской и Кавказской Албании и принадлежали трем антихалкидонитским церквям — Армянской, Албанской и Сиро-яковитской. В результате автору удалось реконструировать территорию, которая находилась под церковно-канонической юрисдикцией и протектората Двинского католикосата Армянской Церкви, а также установить новый статус Партавского католикосата Албанской Церкви. Исследование базируется как на многочисленных восточных литературных памятниках раннесредневековой историографии и географии, так и на сохранившихся архивных материалах VI–VIII вв. на древнеармянском языке грабар — актов и протоколов, созываемых в Великой Армении и Албании церковных соборов, а также эпистолярных документов.

Ключевые слова: византийская Армения, арабская Арминийа, кавказская Албания-Арран, Армянская Церковь, Албанская Церковь, Сирийская яковитская Церковь.

В статье, опубликованной в «Византийском временнике»[1], нам удалось показать, как территория церковно-канонической юрисдикции учрежденного в 484 г. в Двине католикосата Армянской церкви, не признававшей постановления IV Вселенского Собора в Халкидоне (451 г.), оставалась в основном устойчивой. Под юрисдикцией Двинского престола пребывали все те великоармянские области, которые властями Сасанидского Ирана были преобразованы в марзпанство Арминан (Айрарат, Васпуракан, Мокк, Сюник, Тайк и Туруберан) и частично включены в состав смежных марзпанств Асур (обл. Корчайк и восточные гавары[2] обл. Алдзник) и Адурбадаган (северные гавары обл. Персармения). Находящиеся под юрисдикцией Двина эти земли к середине VI в. подразделялись уже на 28 епархий. Юрисдикция Двинского престола была нарушена лишь на 16 лет — с 594 по 610 гг., когда доставшиеся Византийской империи по миру с Сасанидами

[1] *Шагинян А.* Пределы церковно-канонической юрисдикции и протектора Двинского католикосата в условиях византийско-иранского противостояния // ВВ. 2017. Т. 101. С. 95–113.

[2] *Др.-арм.* գաւառ [гав‘ар‘] — букв. «кантон, округ».

591 г. центрально-северные области Персидской Армении были переподчинены учрежденному со стороны официального Константинополя в пограничном с Ираном городе Аван католикосату, этнически армянскому, но строго придерживающемуся «халкидонского символа веры». В то же время верховенство Двинского католикосата — или, что то же самое, церковный протекторат, — в эпоху многовекового византийско-иранского противостояния распространялось над Партавской (до 551 г. Чолской) кафедрой Албанской церкви, состоящей из восьми епархий, а до 607 г., когда Иберская церковь на III Двинском соборе была официально предана анафеме за принятие «халкидонского символа веры», — еще и над ее Мцхетской кафедрой с 35 епархиями.

В новых геополитических условиях 40-х гг. VI в., когда арабо-мусульманские завоеватели, покоряя приграничные с Аравией византийские и сасанидские провинции, продолжали свои набеги в пределы вассального по отношению к Константинополю Армянского княжества[3], антихалкидонитские настроения здесь вновь активизировались. И это несмотря на то, что в 632 г. на соборе в главном городе бывшей византийской Армении Феодосиополе между императором Ираклием I (610–641) и католикосом Езр I Паражнакертци (630–641) был заключен акт об унии[4]. Эти настроения, как следует из «Повествования от дней святого Григория до настоящего времени…» (Διήγησις ἀπὸ τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου μέηρι τοῦ νῦν…), составленного около 700 г. неизвестным армянином халкидонитского вероисповедания, подкреплялись антихалкидонитской деятельностью местоблюстителя покойного католикоса Комитаса I Алцеци (615–628) и противника действующего католикоса Езра Иоанна[5], он же Йовхан Майраванеци.

Усиление антихалкидонитского движения в Армянском княжестве в период военных поражений Византии говорит в пользу уже выдвинутой нами в предыдущей статье теории о том, что Езр, подписавший в Феодосиополе акт об унии, преследовал исключительно одну цель: сохранить юрисдикцию собственного престола над всей бывшей персидской частью Армении (центрально-северные области), которая по новому миру с Сасанидами 628 г. вновь досталась Константинополю.

Первенствующий князь Армении Тэодорос Рштуни, объединивший в 640 г. византийскую и персидскую части великоармянских земель в рамках единого княжества, несмотря на свое утверждение во власти в 641 г. императором Константом II (641–668)[6], открыто покровительствовал противникам Халкидонского собора. Поэтому «царь Костандин», он же Констант II, по словам армянского историка-епископа Себэоса, участника IV Двинского собора 645 г., поспешил отправить в Двин грамоту с предложением признать Св. Троицу раздельно[7].

---

[3] О первых арабских набегах на великоармянские земли см.: *Шагинян А.* Армения и страны Южного Кавказа в условиях византийско-иранской и арабской власти. СПб., 2011. С. 96–111.

[4] См: *Шагинян А.* Пределы церковно-канонической юрисдикции… С. 110–111.

[5] См: *Арутюнова-Фиданян В.* «Повествование о делах армянских» (VII век). Источник и время. М., 2004. С. 182–188, 183–189.

[6] О рождении этого государственного образования см.: *Шагинян А.* Формирование автономного Армянского княжества в условиях византийской власти в первой половине VII в. // ВВ. 2011. Т. 70 (95). С. 66–81.

[7] Պատմութիւն Սեբէոսի / Աշխ. Գ. Աբգարյանի. Երևան, 1979 (История Себэоса / Изд. Г. Абгаряна. Ереван, 1979). С. 148 (далее: *Себэос*).

В связи с этим за четыре года до подписания нарушившего сюзеренитет Константинополя над Армянским княжеством и вызвавшего карательный поход Константа армяно-арабского союзного договора, которое мы датируем осенью 652 г.[8], т. е. в 648 г., был созван V Двинский собор. Собравшиеся епископы во главе с католикосом Нерсэсом III Тайеци (641–661) и Тэодоросом Рштуни, по свидетельству Себэоса, приняли постановление, открыто анафематствующее (во второй раз после II Двинского собора 554 г.[9]) «халкидонский символ веры»[10].

Но когда император Констант II уже в ходе военной кампании осенью 652 г. занял территорию Армянского княжества, вытеснив военные силы Тэодороса Рштуни, он заставил католикоса Нерсэса вместе с ромейским иереем, как заверяет всё тот же Себэос, в столичном кафедральном соборе в Двине отслужить совместную литургию на ромейском языке[11]. Поэтому армянский аноним халкидонитского толка утверждает, что Нерсэс был единомышленником василевса ромеев[12], и поэтому после полной эвакуации с территории Армянского княжества византийских войск (в апреле 653 г.[13]), опасаясь возмездия со стороны армяно-арабских коалиционных сил, возглавляемых Тэодоросом Рштуни, вместе с императором в Константинополь поспешил и этот католикос Нерсэс[14]. В результате, по сведениям иберского католикоса-историка Арсена I Сапарели (860–887), Иоанн (Йовхан) Майраванеци застанет позднее «Нерсеса в Греции во время причащения его с царем Костандином Младшим»[15].

Еще один армянский католикос Сахак III Дзорапорец (677–704), по свидетельству эллинизированного армянского автора «Повествования о делах армянских», на пятом году императора Юстиниана II (685–695, 705–711), т. е. в 689/90 г., «…вызванный в Константинополь с епископами, присоединился к исповедующим во Господе и Боге нашем две природы… И (хотя. — *А.Ш.*) письменно поклялись никогда не возражать [против этого]»[16], после возвращения в Двин армянские духовные отцы тут же предали ромеев анафеме[17].

Итак, на начальной стадии арабо-византийского противостояния (в середине и во второй половине VII в.) армянские первосвященники, маневрируя между халкидонитством и антихалкидонитством, смогли отстоять все епархии, пребывающие под церковно-канонической юрисдикцией Двинского престола. Бесспорно, позиции их подкреплялись существованием на политической карте Ар-

---

[8] См: *Шагинян А.* Армения и страны Южного Кавказа… С. 112–116.

[9] См. соборный акт 554 г.: *Ներսէս Բագրեւանդացի.* Ուխտ միաբանութեան Հայոց աշխարհիս… // ՄՀ. 2004. Հ. Գ: Զ դար (*Нерсэс Багревандаци.* Обет единства страны Армянской… // ACA. 2004. Vol. III: 6th Century). С. 419–420.

[10] *Себэос.* С. 148, 167, 168.

[11] Там же. С. 167.

[12] См.: *Арутюнова-Фиданян В.* «Повествование»…С. 190, 191.

[13] См.: *Шагинян А.* Армения и страны Южного Кавказа… С. 117.

[14] *Себэос.* С. 168, 174–175. Даже после смерти Тэодороса Рштуни около 659 г. католикос Нерсэс III не осмелился вернуться в Двин, и неподалеку от Валаршапата рядом с недостроенным кафедральным собором Звартноц он заложил основу новой резиденции.

[15] Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին. Հ. Ա: Ե–ԺԲ դար / Թարգ. Լ. Մելիքսեթ-Բեկի. Երևան, 1934 (Грузинские источники об Армении и армянах. Т. I: V–XII вв. / Пер. Л. Меликсет-Бека. Ереван, 1934). С. 46.

[16] См.: *Арутюнова-Фиданян В.* «Повествование»…С. 191–193.

[17] Там же. С. 192, 193.

мянского нагорья, благодаря сохранению баланса военно-политических сил в регионе со стороны Византийской империи и Арабского халифата, вполне самостоятельного Армянского княжества. В результате Константинополь был не в состоянии учреждать, как это было в 594 г., халкидонитский католикосат в великоармянских землях в противовес Двинской кафедре и довольствовался письменными заверениями армянских духовных предводителей, которые нарушались ими при первой же надобности и/или возможности. Вероятно также, что в Константинополе хорошо осознавали, что армянские первосвященники в свою очередь были в состоянии предпринять шаги по восстановлению нарушенной верховным митрополитом Кесарии Каппадокийской после ирано-римского раздела Великоармянского царства 387 г. юрисдикции Армянской церкви над теми девятью западными епархиями[18], которые достались тогда империи, а теперь оказались в границах обширного Армянского княжества[19]. Как мы покажем ниже, опасения Константинопольского патриархата были не напрасны: после арабской оккупации этих и прочих земель византийской Армении он лишится юрисдикции над всеми здешними епархиями, хотя и не в пользу Двинского католикосата.

После победы арабского оружия над византийцами и окончательного формирования в начале VIII в. из захваченных земель Великой Армении, Албании (*араб.* أرّان [Аррāн]) и Иберии (*араб.* جرزان [Джурзāн]) вилайета Арминийа (*араб.* أرمينيّة [Армӣнӣйа]) с центром в Двине Армянская церковь получает государственную поддержку со стороны правящей в халифате династии Умаййадов (661–750) и возможности для расширения пределов собственной юрисдикции.

Это было результатом юридического оформления отношений Двинского католикосата с новыми исламскими властями региона. Мы имеем в виду письменную клятву, выданную наместником-эмиром северных вилайетов халифата Мухаммадом ибн Марваном (693–710) на нижеследующую просьбу-завещание армянского католикоса Сахака Дзорапореци. В документе, кроме прочего, оговаривались религиозные права армян: «И вот… делаю с тобой договор… — цитирует армянский архимандрит второй половины VIII в. Левонд слова католикоса Сахака, — сотвори мир народу моему и будет (он. — *А.Ш.*) служить тебе и платить подати. Отврати меч твой от крови и руки твои от грабежа, и будут (армяне. — *А.Ш.*) служить тебе от всего сердца; но чтобы в отношении к вере нашей мы были властны сохранить все, во что мы веровали и что исповедовали; чтобы никто из ваших нас не принуждал изменять вере нашей»[20]. В письменной клятве, которую армянский католикос Йовханнэс V Драсханакертци (898–929) датирует началом 85 г. исмаильтян (хиджры)[21], наступившего 14 января 704 г., но цитируемом Левондом, читаем: «…я согласен отвратить меч мой от людей безвинных.

[18] Об этом см.: *Шагинян А.* Пределы церковно-канонической юрисдикции… С. 95–96.

[19] Мы имеем в виду выявленные Н. Адонцем епархии Карина, Дерджана, Екелеаца и Даранали в Высокой Армении и епархии Софены, Андзита, Ангел-туна, Софаены и Мартирополя в Софене, а также в западных гаварах области Алдзник: *Адонц Н.* Армения в эпоху Юстиниана. Политическое состояние на основе нахарарского строя // ТРАГФ. СПб., 1908. Кн. 11. С. 363–364. Эти епархии после 387 г. оказались под юрисдикцией митрополитов Кесарийских, а после Халкидонского собора 451 г. — патриархов Константинопольских.

[20] История халифов вардапета Гевонда / Пер. К. Патканова. СПб., 1862. С. 19–20 (далее: История халифов).

[21] Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ Պատմութիւն Հայոց // ՄՀ. 2010. Հ. ԺԱ: Ժ դար. Պատմագրութիւն (История Армении католикоса Йовханнэса Драсханакертци //

Итак, я исполню все то, о чем ты просил меня… но если не исполню хоть одного из слов твоих, да низойдут на меня все проклятия…»[22].

Заметим, что многие из основоположников арабо-мусульманской школы историографии IX–X вв. косвенно свидетельствуют о подобном юридическом оформлении «Положения» иноверческой в халифате Армянской церкви, говоря о достижении Мухаммадом ибн Марваном согласия с высшей знатью Арминийи (Армении)[23].

Государственная поддержка со стороны Умаййадов позволила Двинскому католикосату не только сохранить, но и приумножить количество собственных епархий, о чем наглядно свидетельствуют нижеизложенные исторические факты. Для установления числа епархий Двинского престола в условиях власти халифата следует обратиться к двум известным из раннесредневековых литературных памятников спискам армянских епископов. Первый из них представляет собой перечень 30 епископов, который сохранился у армянского епископа Себастии с 970 по 985 г., а после 985 г. предположительно Эдессы, Ухтанэса (ок. 935–1000), и относящийся ко времени якобы самого первого архиепископа Великой Армении Григора I Просветителя (302–325/6)[24]. Второй список в исторической литературе — перечень епископов, участвовавших в Маназкертском соборе, созванном католикосом св. Йовханнэсом III Одзнеци (717–728) 7-го числа месяца Трэ 175 г. арм. эры (= 4 октября 726 г.)[25]. Но, к сожалению, председательствовавший на соборе лично католикос в соборном акте обходится выражением об участии «всех армянских епископов» и перечнем лишь семи самых влиятельных из них. Этот перечень у него выглядит так: Албэос из Харка, Тадэос из Остана, Сахак Мамиконеан, Йесу из Басеана, Саргис из Тайка, Тэодорос Бзнунеац и Григорэс Аршарунеац[26].

В то же время список имен, включающий 31 армянского епископа, а также католикоса Великой Армении из числа делегатов указанного собора сохранился в «Хронике» католикоса-патриарха Сирийской яковитской церкви, также придерживавшейся антихалкидонитского вероисповедания, Михаила I Великого (1166–1199)[27]. Дело в том, что Маназкертский собор не был армянским национальным собором. А потому на нем, по свидетельству Йовханнэса Одзнеци, приняли участие также пять епископов и эдесский митрополит Сирийской яковит-

---

ACA. 2010. Vol. XI: 10^{th} Century. Historiography). С. 417 (далее: *Драсханакертци.* История Армении).

[22] История халифов. С. 20.

[23] См., к примеру, подобные сведения в самом раннем из дошедших до нас целиком памятников исламской историографии:

تاريخ خليفة بن خيّاط، حقّقه وقدّم له اكرم ضياء العمري، النّجف، ١٣٨٦–١٣٨٧ه /١٩٦٧م

(The History of Khalifah ibn Khayyat / Ed. by Akram Diya’ al-‘Umari. Nagav, 1386–1387 A.H. / 1967 A.D.). P. 288–289.

[24] *Ուխտանէս Եպիսկոպոս.* Պատմութիւն Հայոց // ՄՀ. 2012. Հ. ԺԵ: Ժ դար, Պատմագրութիւն երկու գիրքով, Գիրք Բ (*Епископ Ухтанэс.* История Армении // ACA. 2012. Vol. XV: 10^{th} Century, Historiography in two books, Book II). С. 503.

[25] *Յովհան Օձնեցի.* Սակս ժողովոյ, որ եղեն ի Հայք // ՄՀ. 2007. Հ. Է: Ը դար (*Йовхан Одзнеци.* Причины соборов, созванных в Армении // ACA. 2007. Vol. VII: 8^{th} Century). С. 124.

[26] Там же.

[27] Chronique de Michel le Syrien / Ed. et trad. par J. Chabot. T. 2. P., 1901. P. 459–460, 497–498 (далее: Michel le Syrien).

ской церкви, направленные в Маназкерт патриархом Антиохийским Афанасием III (724–740)[28]. Кстати, имена всех тех семи самых авторитетных епископов, перечисленных председательствовавшим на соборе армянским католикосом, обнаруживаются у Михаила Сирийца среди первых восьми имен из 31[29].

Еще в начале XX в. Н. Адонц, сопоставляя оба этих списка, наглядно показал, что они в основном покрывают друг друга и надобности доказывать их полное совпадение нет[30]. И это несмотря на серьезное искажение армянских имен и наименований епархий в сирийской версии. Данную теорию известного византиниста и арменоведа мы можем подкрепить и тем фактом, что Ухтанэс открывает свой список не с самого влиятельного епископа Армянской церкви, а с епископа Харка, у границ владений которого и локализуется город Маназкерт, ставший местом важнейшего армяно-сирийского совместного собора. Кстати, вслед за епархией Харка у Ухтанэса числится епархия Остана. Именно в таком порядке, как показали, Йовханнэс Одзнеци открывает собственный список семи самых влиятельных епископов из числа армянских делегатов собора. Те же два епископа (в сирийском немного искаженном варианте — Ḥalphai, évêque de ’Arkiws и Theodoros, de ’Armn = Остан Хайоц) открывают список армянских делегатов и у Михаила Сирийца[31].

Лишним в списке Михаила Сирийца является не подвергавшееся, по мнению издателя и французского переводчика его «Хроники» Ж. Шабо, идентификации имя под номером девять: Nwzwn, de ’Asibw[32]. Но для нас важнее сейчас не имя этого епископа, а наличие в структуре Армянской церкви епархии, возглавляемой им — Сепуркана. В протоколе II Двинского собора 554 г., созванного католикосом Нерсэсом II Багревандаци (548–557), данная церковная единица именуется епархией Сепхакана[33], а в «Письме обвинения Его Святейшества Нерсэса, католикоса Армянского, к епископам» — епархией Мардпетакана[34]. Она локализуется вваспураканском гаваре Мардастан[35].

В «Армянской книге канонов» — сборнике, где впервые католикосом Йовханнэсом Одзнеци были систематизированы протоколы всех созываемых в Великой Армении и Албании соборов[36], — среди 16 епископов, подписавших «Пра-

---

[28] *Йовхан Одзнеци.* С. 124. Подробно о соборе, на котором были урегулированы догматические разногласия касательно тленности и/или нетленности плоти Господня до Воскресения, см.: Там же. С. 124–127: Michel le Syrien. T. 2. P. 457–461, 491–500. Следует отметить, что до Маназкертского собора Сирийская церковь придерживалась учения ее основателя, патриарха Антиохийского Севира (518–538) «О тленности тела Господня», Армянская же церковь, по крайней мере, как утверждали сирийцы, — учения Юлиана, епископа Галикарнаса «О нетленности тела Господня».

[29] Michel le Syrien. T. 2. P. 459–460, 497–498.

[30] *Адонц Н.* Армения в эпоху Юстиниана. С. 327, 336–338.

[31] Michel le Syrien. T. 2. P. 459–460, 497–498.

[32] Ibid. T. 2. P. 497. Note 16.

[33] *Нерсэс Багревандаци.* Обет единства страны Армянской… С. 420.

[34] *Ներսէս Բագրեւանդացի.* Թուղթ մեղադրութեան առ Եպիսկոպոսունսն // ՄՀ. 2004. Հ. Գ: Զ դար (*Нерсэс Багревандаци.* Письмо обвинения к епископам // ACA. 2004. Vol. III: 6th Century). С. 418.

[35] Кстати, епархия с подобным наименованием «Мардастан» числилась в списках епископств V–VI вв., представленных нами в: *Шагинян А.* Пределы церковно-канонической юрисдикции… С. 97.

[36] В исторической науке известно, что с целью кодификации составленной им же «Армянской книги канонов» католикос Йовханнэс Одзнеци в 719 или 720 г. созвал последний в истории

вила святого Двинского Собора»[37], созванного на четвертом году правления императора Константа II, т. е. в 645 г., мы обнаруживаем епископа по имени Йовханнэс. Этот одновременно возглавлял две епархии Остана и уже отмеченного Мардпетакана[38]. В ранних списках епископств V–VI вв. Остан фигурировал как айраратская епархия самого архиепископа/католикоса Армянской церкви[39], а потому и именуется он у Михаила Сирийца епархией ’Armn. Таким образом, перечень епископств Ухтанэса не может относиться к первой четверти IV в. — периоду официальной христианизации Великой Армении. Он относится к первой трети VIII в.

Ниже нам остается представить этот список Ухтанэса из 30 епископских епархий Армянской церкви, но в порядке кириллического алфавита, добавив туда недостающую 31-ю епархию Сепхакана. В таблице мы предлагаем также варианты локализации всех епархий по великоармянским областям и гаварам (в скобках):

	Епархия	**Область**
1	Акэ	Васпуракан (Акэ)
2	Аматунидов	Васпуракан (Артаз)
3	Андзевацидов	Васпуракан (Андзевацик)
4	Апахунидов	Туруберан (Апахуник)
5	Арцрунидов	Васпуракан
6	Аршамунидов	Туруберан (Аршамуник)
7	Аршарунидов	Айрарат (Аршаруник)
8	Багреванда	Айрарат (Багреванд)
9	Бажунидов, должно быть Бзнунидов[40]	обл. Туруберан (Бзнуник)
10	Басеана	Айрарат (Басеан)
11	Вананда	Айрарат (Вананд)
12	Гардмана	Утик (Гардман)
13	Гнунидов	Айрарат (Арагацотн)
14	Голтна	Васпуракан (Голтн)
15	Ерутака	Персармения (Зараванд и Хэр)
16	Зарэхавана	Персармения (Аррнай/Ыррнай, Зарэхаван и Тамбер)
17	Мамиконидов	Туруберан (Тарон)
18	Мардали	Туруберан (Мардали)
19	Мехнунидов	Васпуракан (Мецнуник)

Армянской церкви собор в Двине. Однако протокол со списком участников данного, шестого по счету Двинского собора в нашем распоряжении не имеется.

[37] Կանոնք Դւնայ սուրբ Ժողովոյն (Канонк‘ Дыв‘най сурб Жол‘овойн).

[38] Կանոնագիրք Հայոց. Հ. Բ / Աշխ. Վ. Հակոբյանի. Երևան, 1971. (Армянская книга канонов. Т. II / Предисл., научно-критич. текст и примеч. В. Акопяна. Ереван, 1971). С. 214.

[39] См.: *Шагинян А.* Пределы церковно-канонической юрисдикции… С. 97.

[40] Дело в том, что у Йовханнэса Одзнеци среди делегатов Маназкертского собора фигурирует епископ Тэодорос Бзнунеац (*Йовхан Одзнеци.* С. 124), которого без особого труда можно идентифицировать с епископом Theorios Beznunis в списке Михаила Сирица: Michel le Syrien. T. 2. P. 497.

	Епархия	Область
20	Мокса	Мокк
21	Остана	Айрарат (Остан Хайоц)
22	Палунидов	Васпуракан (Палуник) и Туруберан (Палуник)
23	Рштунидов	Васпуракан (Рштуник)
24	Сепхакан	Васпуракан (Мардастан)
25	Сирии	Алдзник (Санасунк)
26	Сирии Другой	Алдзник (Арзан) и Корчайк (Кордук-Тморик)
27	Сюнидов	Сюник/Сисакан
28	Тайка	Тайк
29	Харка	Туруберан (Харк)
30	Хорхорунидов	Туруберан (Хорхоруник)
31	Элии	Персармения (Айли/Куричан)

Итак, перечень локализации в таблице епископств указывает в первую очередь на приумножение числа епархий Двинского католикосата с 28 в 554 г. до 31 к 726 г., что является результатом простого дробления двух епархий. Сличив данный перечень епархий 726 г. со списком епископств на момент созыва II Двинского собора 554 г.[41], можно утверждать, что пастырство Тморика в Восточном Алдзнике и Западном Корчайке разбилось на епархию Сирии и епархию Сирии Другой, а пастырство Зарэхавана в Персармении — даже на три епархии: Зарэхавана, Ерутака и Элии. В то же время мы впервые наблюдаем обратный процесс: функционирующая некогда самостоятельно в васпураканском одноименном гаваре церковная единица Бужунидов, которая встречается единожды в упомянутом «Письме обвинения Его Святейшества Нерсэса, католикоса Армянского, к епископам» (сер. VI в.)[42], в настоящей таблице отсутствует.

В свое время Н. Адонц предложил фигурирующего у Михаила Сирийца епископа Бзнунидов заменить на Бажунидов, как у епископа Ухтанэса, а епархию Бзнунидов считать поглощенной пастырями из дома Мамиконеан[43]. Однако ни под одним из трех протоколов церковных соборов начала VII в., сохранившихся у того же Ухтанэса, нет подписи епископа Бужунидов или Бажунидов (правда, на этих соборах явно участвовали не все главы епархий), в то время как подпись Бзнунида по имени Нерсэс фигурирует во всех трех[44]. Сверх того, католикос Елиа I Арчишеци (704–717) до занятия патриаршего престола в Двине возглавлял, как следует из составленного Йовханнэсом Драсханакертци списка патриархов, епархию Бзнуник[45]. Наконец, у Йовханнэса Одзнеци, председательствовавшего на соборе в Маназкерте 726 г., как мы уже отметили в примечаниях, фигурирует епископ Тэодорос Бзнунеац, который, кстати, в одном из многочис-

[41] Представленный нами в: *Шагинян А.* Пределы церковно-канонической юрисдикции… С. 97.

[42] *Нерсэс Багревандаци.* Письмо обвинения к епископам. С. 418.

[43] См.: *Адонц Н.* Армения в эпоху Юстиниана. С. 337.

[44] *Епископ Ухтанэс.* С. 547, 548–549, 552–553.

[45] [Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ] շարից հայրապետացն Հայոց յայտարարութիւնք // ՄՀ. 2010. Հ. ԺԱ: Ժ դար. Պատմագրութիւն (Хронология правления патриархов Армении [католикоса Йовханнэса Драсханакертци] // АСА. 2010. Vol. XI: 10th Century. Historiography). С. 607 (далее: *Драсханакертци.* Хронология правления…).

ленных философских трактатов епископа Сюника Степаноса (ум. в 735 г.) именуется Теодорос Базен[46]. Следовательно, епархия Бужунидов, а не Бзнунидов, была расформирована или объединена с одной из смежных епархий не позднее рубежа VII в.

На первый взгляд казалось, что успехи арабского оружия в византийских войнах второй половины VII в. и включение большей части византийской Армении в состав халифата, в том числе и вилайета Арминийа[47], позволят Армянской церкви воспользоваться каноническим принципом, утвержденным еще на первых двух Вселенских соборах (Никея, 325 г. и Константинополь, 381 г.), и восстановить нарушенную после ирано-римского раздела Великоармянского царства 387 г. собственную юрисдикцию над перечисленными в примечаниях девятью западными епархиями, переподчиненными после 451 г. Константинопольскому патриархату. Новая геополитическая ситуация и новые государственные границы могли позволить установить церковно-каноническую юрисдикцию Двинского католикосата и над доставшимися халифату малоармянскими землями (к западу от Верхнего Евфрата) с центром в Мелитине, которые никогда прежде не подчинялись Армянской церкви[48], а теперь составляли месопотамскую пограничную область (*араб.* الثّغور الجزريّة [ас̱-Сугӯр ал-Джазариййа]), и даже над Месопотамией Армянской с центром в Амиде[49], включенной в состав верхнемесопотамского вилайета Джазира (*араб.* الجزيرة [ал-Джазӣра]).

При этом административные границы Арминийи не могли стать помехой для достижения подобной цели. К примеру, локализация в нашей таблице епископств указывает на то, что юрисдикция Двинского престола выходила за пределы этого арабского вилайета, охватив епархии Ерутака, Зарэхавана и Элии, которые занимали северные гавары Персармении, пребывающей целиком в составе смежного вилайета Адзарбайджан (*араб.* آذربيجان [Āз̱арбайджāн]). Однако в нашей таблице невозможно найти епископа из бывшей византийской Армении: судьба церковной организации во всех бывших византийских владениях как в Великой и

[46] *Ստեփանոս Սիւնեցի.* Վասն անապականութեան մարմնոյն… // ՄՀ. 2007. Հ. Զ: Ը դար (*Степанос Сюнеци.* О чистоте тела… // ACA. 2007. Vol. VI: 8th Century). С. 455.

[47] О внешних границах Арминийи см.: *Шагинян А.* Раннесредневековая география Армении и стран Южного Кавказа. СПб., 2014. С. 200–202.

[48] Малоармянские земли империи с центром в Мелитене, имея собственного митрополита, до 451 г. подчинялись верховному митрополиту с резиденцией в Кесарии: *Адонц Н.* Армения в эпоху Юстиниана. С. 357–360. Впоследствии они достались Константинопольскому патриархату.

[49] На рубеже поздней Античности и раннего Средневековья Верхняя Месопотамия подразделялась на две обширные историко-географические области — Месопотамию Армянскую (*др.-арм.* Միջագետք Հայոց [Миджгетк‘ hАйоц]) и Адиабену (*сир.* ܚܕܝܐܒ [Ḥad̲y’ab̲]), она же Месопотамия Ассирийская (*др.-арм.* Միջագետք Ասորւոց [Миджагетк‘ Асорв‘оц]). Первая из них с древнейшими сирийскими (с арамеоязычным населением) городами Нисибин и Амида, что на Верхнем Тигре, получила подобное наименование со времен включения в 85–84 гг. до н. э. в состав Армянской империи Тиграна II Великого. По Арташатскому миру с Римом 66 г. до н. э., Месопотамия Армянская сохранялась за Великоармянским царством, однако в 37 г. н. э. Римская империя аннексировала ее, а по миру с Сасанидами в 387 г. уступила два округа с городом Нисибин Ирану. Еще в 216 г. римские власти сформировали провинцию Месопотамия с центром в Амиде: *Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ստ., Բարսեղյան Հ.* Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան: 5 հատորով. Հ. 3. Կ-Ն. Երևան, 1991 (*Акопян Т., Мелик-Бахшян Ст., Барсегян О.* Словарь топонимов Армении и прилегающих областей. Т. 3: К–Н. Ереван, 1991). С. 342–343. Империя смогла вернуть Нисибин только по миру с Сасанидами в 591 г., включив его во вновь сформированную с центром в Амиде провинцию Армения IV.

Малой Армениях, так и в Месопотамии Армянской в условиях новой арабской власти решилась иначе.

В приложениях к своей обширной «Хронике» сирийский католикос Михаил Великий перечисляет все епархии собственной церкви, функционировавшие в пределах северных вилайетов Арабского халифата к IX в.[50] Семь из них мы локализуем в пределах бывшей византийской Армении, в том числе на исторических великоармянских землях, которые по миру с Сасанидами 387 г. закрепились за империей и по решению Халкидонского собора 451 г. были подчинены Константинопольскому патриархату, но по итогам арабо-византийских войн второй половины VII в. достались исламской державе.

В пределах бывшей византийской провинции «Большая часть Великой Армении» с центром в Феодосиополе из упомянутого перечня мы локализуем сирийскую епархию Великая Армения (ист. обл. Высокая Армения), провинции «Другая Армения IV» с центром в Аршамашате — епархию Арсамосат (гавар Аршамашат/Балаховит, ист. великоармянская обл. Цопк), провинции «Юстинианова Армения» с центром в Мартирополе — одновременно две епархии Арзон или Арзун и Майферкат (гавары Арзан и Нпркерт, ист. великоармянская обл. Алдзник), провинции Армения IV с центром в Амиде — опять-таки две епархии Амид и Марде или Мардин (ист. обл. Месопотамия Армянская). Наконец, в пределах бывшей византийской провинции Армения I с центром в Мелитене мы локализуем епархию Мелитена (ист. Малая Армения)[51].

Мы считаем, что эти сирийские епархии были учреждены в бывших владениях византийской Армении сразу после установления в них в начале VIII в. власти Арабского халифата, т. е. незадолго до созыва в 726 г. совместного армяно-сирийского собора в Маназкерте. На эту мысль нас наводит тот факт, что, по свидетельству председательствовавшего на соборе армянского католикоса Йовханнэса III, среди сирийских делегатов был епископ из Нпркерта (Майферката) по имени Атанас (Афанасий)[52], который, кстати, фигурирует и у Михаила Сирийца в качестве участника данного собора из Майферката[53]. В то же время в пространном перечне епископов того же Майферката, приложенном к «Хронике» сирийского католикоса-историка, этот Афанасий числится под номером один[54], т. е. данная епархия была абсолютно новой. Еще один сирийский делегат Маназкертского собора фигурирует у Йовханнэса Одзнеци: Тэодос, епископ Гардмана[55], которого мы идентифицируем с Теодоросом, епископом из Германикеи у Михаила Сирийца. В огромном перечне епископов Мараша (бывш. Германикея) этот числится под номером два[56]. Таким образом, и эту епархию к 726 г. можно считать учрежденной совсем недавно.

---

[50] Michel le Syrien. T. 3. (Appendice IV). P. 496–504.

[51] Первые три епархии оказались в составе вилайета Арминийа, следующие три — в составе вилайета ал-Джазира, а последняя епархия — в составе ас-Сугур ал-Джазариййи (Месопотамской пограничной области). Географию великоармянских и малоармянских земель, оказавшихся за внешними границами Арминийи см.: *Шагинян А.* Раннесредневековая география Армении… С. 190–204.

[52] *Йовхан Одзнеци.* С. 124.

[53] Michel le Syrien. T. 2. P. 459, 496.

[54] Ibid. T. 3. (Appendice IV). P. 500.

[55] *Йовхан Одзнеци.* С. 124.

[56] Michel le Syrien. T. 3. (Appendice IV). P. 500.

Судя по географии вновь основанных епархий, Сирийская яковитская церковь, воспользовавшись образовавшимся на отвоеванных арабами землях византийской Армении вакуумом церковной власти, опередила Двинский католикосат Армянской церкви и установила в них собственную церковную организацию. Единственным в этом контексте исключением, пожалуй, является епархия с центром в Арзоне (Арзане), которая со времен Сасанидов, как нам удалось показать в предшествующей статье, входила в состав епархии Тморик Армянской церкви[57]. Видимо, поэтому в перечне епископов, участвовавших на Маназкертском соборе, епархия Тморик, разделенная теперь на две части, именуется, как показано в приведенной выше таблице, «Епархией Сирии» (№ 25) и «Епархией Сирии Другой» (№ 26). И поэтому именно тут, где одновременно функционировали епархии двух церквей, а не в Маназкерте, принадлежавшем исключительно армянской епархии Апахунидов, католикосы обеих церквей, как уверяет Михаил Сириец, изначально планировали созвать исторический совместный собор[58].

По нашему глубокому убеждению, созыв собора в Маназкерте и достижение полного догматического единства между двумя церквами, строго придерживающимися антихалкидонитского вероисповедания и пребывающими в условиях верховной власти Арабского халифата, не могли состояться без ведома исламских властей. Нельзя исключить и факт реализации обоими духовными предводителями государственного заказа, поступившего из Дамаска[59], с целью использовать подвластные халифату восточно-христианские народы в организации антивизантийского фронта. Видимо, поэтому Армянская церковь не стала противиться расширению географии сирийских епархий за счет отвоеванных мусульманами армянских земель Византии. По крайней мере, в источниках на этот счет нет никакого намека.

В то же время локализация епископств, приведенная в нашей таблице, указывает на небольшое расширение пределов церковно-канонической юрисдикции Двинского католикосата в условиях власти Умаййадского халифата, но только не в западном направлении. Так, епископство Гардмана (№ 12), занимавшее одноименный гавар в великоармянском Утике, определенном сасанидскими, а затем и арабскими властями в составе смежной Албании-Аррана, перечислялось среди восьми епархий Алуанской (Албанской) церкви, к главам которых адресовал в свое время послание армянский католикос Йовханнэс II Габелеан (557–574)[60].

---

[57] *Шагинян А.* Пределы церковно-канонической юрисдикции… С. 98.

[58] Michel le Syrien. T. 2. P. 459, 493.

[59] Мы знаем о состоявшейся аудиенции армянского католикоса Йовханнэса III с арабским халифом ‘Умаром II (717–720) в Дамаске. Армянский католикос-историк Йовханнэс V пишет о том, как этот его далекий предшественник был приглашен амирапетом (халифом) в царский город, т. е. в Дамаск, где он был принят «с великими почестями»: *Драсханакертци.* История Армении. С. 419–422. Из свидетельств архимандрита Левонда, мы знаем еще и о том, что Омар (‘Умар II) «был благороднее всех мужей своего племени. Он возвратил пленных, которых увел из Армении после сожжения (в конце 705 г. — *А.Ш.*) нахараров Махмет (он же Мухаммад ибн Марван. — *А.Ш.*)…» (История халифов. С. 29). Не исключено, что во время данной аудиенции и была озвучена армянской стороне воля Дамаска о созыве совместного армяно-сирийского собора и о судьбе епархий на отвоеванных мусульманами землях византийской Армении.

[60] *Յովհաննէս Գաբեղենացի (Գաբեղեան).* Թուղթ… առ Տէր Աբաս՝ Աղուանից կաթողիկոս // ՄՀ. 2004. Հ. Գ: Զ դար (*Йовханнэс Габеленаци (Габелеан).* Письмо… Тэр-Абасу, католикосу Алуанскому // ACA. 2004. Vol. III: 6th Century). С. 448.

Подобное расширение в восточном направлении стало возможным в результате изменений, произошедших в официальном статусе пребывающей под протекторатом Двинского престола Албанской церкви. На эту мысль нас наводят все нижеизложенные исторические факты, зафиксированные во второй половине X в. писателем Мовсэсом Дасхуранци, завершившим труд над трехтомной «Историей страны Алуанк» (VI–VII вв.)[61].

Так вот, в последнем томе подробно изложено, как в годы правления алуанского (албанского) католикоса Нерсэса (687–704) в подвластных ему епархиях вновь активизировались сторонники «халкидонского символа веры»[62]. Узнав об этом, армянский католикос Елиа I обращается с нижеследующим посланием к самому «амирмумину[63] Абдлмэлику», он же халиф ʻАбд ал-Малик (685–705): «Властителю вселенной Абдала амирмумину от епископосапета Армении Елии. Волей вседержителя Бога страна наша покорно повинуется вашей власти. Как мы, так и алуанцы исповедуем одну и ту же веру — в Бога Христа. Теперь же тот, кто является католикосом Алуанка в Партаве, договорился с императором ромеев, в молитвах своих поминает его и принуждает всех стать единоверными с ним. Так знайте вы об этом и не оставляйте без внимания, ибо некая знатная госпожа (Спарам. — *А.Ш.*)[64] заодно с ним. Повелите своей высокой властью наказать по заслугам тех, кто вздумал грешить против Бога»[65]. В ответ умайййадский халиф написал: «Письмо твое искреннее, человек Божий Елия, католикос армянского народа, я прочел и милостью отправляю к тебе моего верного слугу с многочисленным войском. Взбунтовавшихся против нашего владычества алуанцев я повелел [вновь] вернуть к вашему вероисповеданию. Мой слуга накажет их в Партаве на твоих глазах, а Нерсэса и женщину ту, единомышленницу его, заковав в железные цепи, привезет с позором к царскому двору [моему], чтоб я выставил их в назидание всем мятежникам»[66].

Далее в главе VII «Третьего тома истории Алуанка» рассказывается о прибытии в Партав армянского католикоса Елии (в сопровождении арабского отряда) и свержении Нерсэса, и наконец, об избрании на Алуанском соборе нового католикоса Симэона (704–705). В следующих двух главах цитируются грамоты, которыми обменялись армянский католикос и алуанский (албанский) собор «о единогласии и прочном союзе между Армянской и Алуанской [церквами]». В главе X нашлось место грамоте уже «амирмумина Абдлмэлика» (халифа ʻАбд

[61] В современной арменистике и албанистике утвердилась новая научная теория, согласно которой «История страны Алуанк» целиком принадлежит перу Мовсэса Дасхуранци из Правобережной Албании, но при изложении истории VI–VII вв. тот наряду с тремя небольшими произведениями дословно списал три больших сочинения исторического жанра современников событий из числа его земляков.

[62] Албанская церковная община, воодушевленная успехами Иберской церкви в начале предыдущего, VII столетия, уже пыталась добиться выхода из-под протектората Двинского католикосата путем раскола с ним на догматической почве — провозглашения «халкидонского символа веры» в качестве господствующей модели в епархиях Партавской кафедры. См.: *Шагинян А.* Пределы церковно-канонической юрисдикции… С. 108–109.

[63] От *араб.* أمير المؤمنين [амӣр ал-му’минӣн] — букв.: «повелитель правоверных».

[64] Супруга бывшего первенствующего князя Албании Вараз-Трдата Михрани (681–699).

[65] История страны Алуанк Мовсэса Каланкатуаци / Пер., предисл. и коммент. Ш. Смбатяна. Ереван, 1984. С. 149.

[66] Там же.

ал-Малика), адресованной высшей знати Алуанка (Албании). Халиф угрожал смертной казнью всем епископам и нахарарам (феодалам) в случае очередной их попытки «исповедовать две природы [Христа]».

Свое долгое повествование о конфессиональных смутах в Алуанке (Арране) начала VIII столетия Мовсэс Дасхуранци завершает еще одной главой (XI). В ней обнаруживаются каноны нового алуанского (албанского) католикоса Симэона своей пастве об «истинной апостольской вере»[67]. Сведения его подтверждаются в сочинении «О восстании дома Алуанского» армянского католикоса Анании I Мокаци (946–968)[68].

На первый взгляд, позицию халифа ‘Абд ал-Малика можно объяснить его желанием не нарушать условия только что достигнутого родным братом, наместником-эмиром Мухаммадом ибн Марваном, соглашения с Армянской церковью. В то же время в позициях халифа можно рассмотреть и геополитический мотив. Как в свое время сасанидские шахиншахи[69], так и теперь умайййадские халифы, поддерживая собственных подданных из числа восточных христиан в их борьбе против насаждавшегося силой со стороны официального Константинополя халкидонитства, могли рассчитывать на их военный потенциал в византийских войнах. Кроме того, Умайййады не оставляли Константинополю шансов в деле укрепления путем унии церквей своего военно-политического и экономического влияния в тылу исламской державы. На эту мысль нас наводит, во-первых, процитированная фраза из письма армянского первосвященника, адресованного арабскому халифу: «Тот, кто является католикосом Алуанка в Партаве, договорился с императором ромеев, в молитвах своих поминает его и принуждает всех стать единоверными с ним». Во-вторых, еще одна фраза из того же письма, но зафиксированная в «Истории Армении» католикоса Йовханнэса Драсханакертци: «Если не поторопишься убрать их (т. е. Нерсэса и ту княгиню. — *А.Ш.*) отсюда, от нас, то, отколовшись, во всем предадутся они ромеям вплоть до [уплаты] налогов и всех других дел»[70].

Но наша задача охарактеризовать в данном контексте новый официальный статус Албанской церкви. У Мовсэса Дасхуранци в главе IV сохранилось важное сообщение, предшествующее всей процитированной переписке между армянским католикосом и арабским халифом: «Великий князь Алуанка Шеро (699 — сер. 704. — *А.Ш.*) со своими азатами… созвав многочисленный собор церковной

[67] Эти главы см.: Մովսէսի Կաղանկատուացւոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի // ՄՀ. Հ. ԺԵ: Ժ դար. 2012 (История страны Алуанк Мовсэса Каланкатуаци // ACA. Vol. XV: 10th Century. 2012). С. 368–385 (далее: Дасхуранци). Йовханнэс Драсханакертци, описывая данные обстоятельства, амирапетом (халифом), с которым вел Елиа переписку, вновь ошибочно считает Омара (‘Умара II): *Драсханакертци.* История Армении. С. 418–419.

[68] *Անանիա Մոկացի.* …Յաղագս ապստամբութեան տանն Աղուանից… // ՄՀ. 2009. Հ. Ժ: Ժ դար (*Анания Мокаци.* …О восстании дома Алуанского… // ACA. 2009. Vol. X: 10th Century). С. 265–266.

[69] На основании повествований Себэоса в предыдущей статье мы изложили историю созыва в 614 г. шахиншахом Хосровом II Парвизом (590–628) собора в Ктесифоне и провозглашении «армянского символа веры» (антихалкидонитской доктрины) господствующей моделью для всех его подданных христиан: *Шагинян А.* Пределы церковно-канонической юрисдикции… С. 108–109.

[70] *Иованнес Драсханакертци.* История Армении / Пер., вступ. ст. и коммент. М. Дарбинян-Меликян. Ереван, 1986. С. 97.

братии, предали проклятию Нерсэса со всеми другими еретиками и сообщили письмом в Армению об этих злосчастных событиях»[71].

В письме католикосу Елие было написано: «[Мы обращаемся к вам], ибо отцы наши и отцы ваши исповедовали одну веру и заботились о спасении душ друг друга, благодаря чему наша страна до последних дней оставалась непричастной к губящей вселенную скверной ереси халкидонской, которая по попустительству Господа Бога наполнила ныне всю вселенную. Теперь же Нерсэс, которого мы считали нашим добрым пастырем, оказался волком и стал раздирать разумную паству Христову. Поэтому мы пожелали напомнить об этом вашей святости, чтобы вы посетили нас, как свою паству, и исцелили наши недуги»[72].

Получается, что высшая духовная и светская знать Алуанка-Албании, собравшаяся под председательством первенствующего князя Шеро на собор в Партаве, сама инициировала обращение к главе Армянской церкви дабы тот «исцелил их недуги». Далее в грамоте «о единогласии и прочном союзе между Армянской и Алуанской [церквами]», которая, по Мовсэсу Дасхуранци, была выдана Елие (в мае 704 г.[73]), читаем: «И вот теперь мы (собравшиеся на Партавском соборе. — *А.Ш.*) предаем проклятию всех еретиков <…> а вместе с ними и гнусного Нерсэса нашего, следовавшего учению диофизитов, и всех других последователей [той ереси]»[74].

Данные наших литературных памятников X в., а также «Грамоты католикоса Армении Елии», датируемой 704 г., говорят в пользу того, что Нерсэс объявил «халкидонский символ веры» господствующей моделью в Партавском католикосате не позднее декабря 700 г.: «И правил Нерсэс, — по словам Мовсэса Дасхуранци, — праведно на hайрапетском троне четырнадцать лет, а как еретик — года три с половиной…»[75]. Удивительно, что Сахак III, скончавшийся в начале 704 г., не был осведомлен о происходящих в течение последних трех лет делах в пребывающем под церковным протекторатом его престола Партавском католикосате. И только в 85 г. х., т. е. в 704 г., как пишет Йовханнэс Драсханакертци, «узнав это, нахарары страны, сообщили об этом (вновь избранному. — *А.Ш.*) великому патриарху Елие, который… дважды и трижды отправлял к ним (алуанцам. — *А.Ш.*)

---

[71] История страны Алуанк. С. 148.

[72] Там же.

[73] В современной историографии этот Партавский собор относится к периоду между 702 и 705 гг. В тексте Мовсэса Дасхуранци грамота, выданная Алуанским (Албанским) собором католикосу Елие, датируется 85 г. тачиков, т. е. хиджры (= 14 января 704 г. — 1 января 705 г.), или же месяцем хротиц 148 г. арм. эры (30 апреля — 29 мая 700 г.): Дасхуранци. С. 375. Датировка армянским летосчислением в данном случае не может соответствовать действительности, поскольку Елиа, по одним данным Йовханнэса Драсханакертци, стал католикосом в 85 г. х. (см.: *Драсханакертци.* История Армении. С. 417), т. е. в 704 г., а по другим — 152 г. арм. эры (см.: *Драсханакертци.* Хронология правления… С. 607), завершившимся 4 июня 704 г. В то же время сохранилась полная версия «Грамоты католикоса Армении Елии», выданная албанцам после собора, и в ней составленный документ датируется 152 г. арм. эры или 85 г. тачиков, т. е. хиджры: *Հակոբյան Ա.* Եղիա Արճիշեցի կաթողիկոսի նորահայտ թուղթը // Պատմա-բանասիրական հանդես. 1981. No 4 (*Акопян А.* Новонайденная грамота католикоса Елии Арчишеци // Историко-филологический журнал. 1981. № 4). С. 151. Так как 85 г. по хиджре и месяц по армянскому календарю не оставляют повода для сомнения, мы предлагаем датировать этот собор маем месяцем 704 г.

[74] История страны Алуанк. С. 151.

[75] Там же. С. 149.

догматические послания с заповедями божьими…»[76]. Хотя, быть может, это не представлялось возможным до юридического оформления «Положения» Армянской церкви в начале 704 г.

Итак, Двинский католикосат для обеспечения своего господства должен был предпринимать все меры, в том числе прибегая к помощи верховной исламской власти, для восстановления своего верховенства над Партавским престолом, который, провозглашая «халкидонский символ веры» господствующей моделью, мог тем самым добиться неограниченной автокефалии и национализации Албанской церкви, точно так же, как столетие назад Мцхетская кафедра.

Мы считаем, что после восстановления в 704 г. в епархиях Партавского престола так называемого «армянского христианства», являющегося господствующей моделью «православия» во всех епархиях Двинского католикосата, четырехсотлетнее первенство последнего над албанской церковной общиной, т. е. церковный протекторат, по представлению Поместного собора заменилось церковно-канонической юрисдикцией. В пользу нового статуса говорит представление Партавского собора 704 г. высшей духовной и светской знати на имя армянского католикоса, призывающее его осуществить визит в Албанию как к своей пастве. И эта юрисдикция, как следует из процитированного ответного письма халифа ‘Абд ал-Малика, была де-юре признана исламскими властями. Мы также считаем, что церковно-каноническая юрисдикция Армянской церкви заключалась в том, что отныне албанские католикосы должны были рукополагаться только в Двине и только от имени армянских католикосов.

Наша теория основывается на двух сюжетах, зафиксированных в первоисточниках. Во-первых, в «Истории Армении» католикоса-историка Йовханнэса Драсханакертци читаем, как Елиа «на место еретика Нерсеса… рукоположив, посадил другого архиепископа»[77]. Эти скудные слова подтверждаются подробными условиями, зафиксированными в упомянутой выше грамоте «о единогласии и прочном союзе между Армянской и Алуанской [церквами]»: «Относительно рукоположения католикосов Алуанка мы (собравшиеся на Партавском соборе. — *А.Ш.*) также приняли следующий канон: так как с недавнего времени наши католикосы в сан свой возводились [рукополагались] нашими епископами и, поскольку ныне они проявили неопытность и неблагоразумие, вследствие чего наша страна впала в ересь, то по причине этой мы [ныне] обязуемся перед Богом и перед тобой, hайрапетом (армянским. — *А.Ш.*), что рукоположение в католикосы Алуанка должно совершаться через престол святого Григора (Просветителя. — *А.Ш.*), с нашего согласия, как оно и было со времен святого Григора, ибо оттуда мы получили просвещение свое. И знаем мы твердо, что тот, кого вы изберете, будет угодным и Богу, и нам. И никто да не посмеет нарушить это условие и предпринять что-либо иное. А если все-таки [кто-то сделает иначе], будет это недействительным и тщетным, а рукоположение — неприемлемым»[78], как это, кстати, и произошло в конце IX в.

В «Истории страны Алуанк» рассказывается, как после смерти местного католикоса Йовсэпа II (849–874) епископ из Мец-Колманц (Мец Куенка, обл. Арцах) по имени Самуэл самовольно принял сан патриарха и воссел на пре-

[76] *Драсханакертци.* История Армении. С. 97.
[77] Там же. Ср. также: * Анания Мокаци.* С. 266.
[78] История страны Алуанк. С. 151–152.

стол католикоса в Партаве. «Весть об этом произволе, — как продолжает тот же повествователь, — дошла до войска и вызвала недовольство алуанских князей. Тогда все они единодушно сообщили об этом владыке Георгу (он же Гэорг II Гарнеци, 877–897. — *А.Ш.*), католикосу армянскому. Последний в соответствии с каноническими правилами написал [письмо] ишхану Армении (Ашоту V Багратуни, 856–886. — *А.Ш.*) и просил помочь им в том и покончить дело с миром»[79]. Великий князь Армении не замедлил с ответом. Более того, в 326 г. арм. эры (877/78 г.) «с согласия всех князей Алуанка он уговорил также и Самуэла. Своевольный Самуэл вынужден был против своей воли отправиться в Двин, где он вторично был рукоположен армянским католикосом Георгом»[80].

Структуру перешедшей в 704 г. полностью под церковно-каноническую юрисдикцию Двинского престола Албанской церкви можно восстановить по упомянутой выше грамоте «о единогласии и прочном союзе между Армянской и Алуанской [церквами]». Под ней стоят подписи пяти епископов, включая католикоса — Симэона. Последний должен был возглавлять столичную епархию Партава, как некогда католикос Абас (551–595) значился главой той же церковной единицы в упомянутом «Письме Йовханнэса, католикоса Армянского…»[81].

Далее грамоту подписали Йовханнэс, епископ Капалака, Симэон, епископ Хоша (Шакэ)[82], Сахак, епископ Амараса и Сахак, епископ Мец Куенка[83]. В связи с деятельностью Нерсэса за последние три с половиной года его патриаршества, описанные в главе III «Третьего тома истории Алуанка» («О некоем Бакуре [диофизите], ставшем католикосом Алуанка, принявшем по освящении имя Нерсэс»), мы узнаем о рукоположении им «диофизита» Закарию в епископы Мециранка (Мец Арранка), с помощью которого были изгнаны «православные» епископы Алуанка (Албании): Исрайэл, возглавлявший епархию Мец Колманка (Мец Куенка) и Елиазар — епархию Гардмана[84].

Мы с уверенностью можем сказать, что на этом скромный список из шести епархий Албанской церкви исчерпывается. Шести, а не семи, так как епархия Гардмана, как мы уже знаем, досталась Армянской церкви, и не исключено, что решение о ее передаче было принято как раз на Партавском соборе 704 г.

В пользу подобной структуры Албанской церкви из шести епархий говорят и сведения из главы «Имена патриархов Алуанка, годы и деяния их», приложенной к «Истории страны Алуанк». Практически перед именем каждого патриарха VIII–X вв. автор приводит епархию, которую тот до своего восшествия на престол в Партаве занимал, и кроме перечисленных шести ни одна другая не упоминается там, как и нет там уже сведения о том, что кто-либо из алуанских (албанских) католикосов был до того епископом Гардмана[85].

---

[79] Там же. С. 167–168.

[80] Там же. С. 168.

[81] *Йовханнэс Габеленаци (Габелеан)*. С. 448.

[82] В «Грамоте католикоса Армении Елии» данная епархия именуется Шох: *Акопян А.* Новонайденная грамота… С. 150. Мы отождествляем ее с Шакэ, которая числилась в «Письме Йовханнэса, католикоса Армянского, Тэр-Абасу, католикосу Алуанскому»: *Йовханнэс Габеленаци (Габелеан)*. С. 448.

[83] Дасхуранци. С. 372.

[84] Там же. С. 366.

[85] Там же. С. 423–426.

Среди этих шести церковных единиц только епархии Капалака и Хоша (Шакэ) локализуются на Левобережье Куры, в так называемой в пространной версии «Армянской географии» Բուն աշխարհ Աղուանից [Бун ашхарh Ал‘уаниц‘] (букв.: «Исконная область Албанская»)[86]. Остальные епархии Албанской церкви локализуются в междуречье Аракса и Куры, т. е. в исторических великоармянских областях Арцах (Амараса, Мециранка или Мец Арранка и Мец Колманка или Мец Куенка) и Утик (Партава).

Завершая рассмотрение вопроса о церковной организации в албанских землях, подчеркнем, что при сличении перечня епископов 704 г. с перечнем второй половины VI в., зафиксированным в неоднократно упоминаемом «Письме Йовханнэса, католикоса Армянского, Тэр-Абасу, католикосу Алуанскому», выясняется отсутствие в начале VII в. епархий Бахалата (Беха) и Баласакана[87], локализующихся также на левом берегу Куры. Учитывая их географическое месторасположение, можно предположить, что первая из них, возможно, была объединена с епархией Шакэ, а вторая — с епархией Капалака.

Итак, в условиях арабо-византийского противостояния Двинский католикосат Армянской церкви, состоявший из 31 епархии, добился в 704 г. юридического оформления «Положения» со стороны исламских властей, а также замены своего протектората над Партавской кафедрой Албанской церкви, состоявшей из шести епархий, на церковно-каноническую юрисдикцию. В то же время Армянская церковь не смогла восстановить нарушенную после ирано-римского раздела Великоармянского царства 387 г. собственную юрисдикцию над девятью западными епархиями, которые по итогам арабо-византийских войн второй половины VII в. достались Умаййадскому халифату. Подчиненные после 451 г. Константинопольскому патриархату, эти западноармянские епархии вместе с подобными единицами в Малой Армении и Месопотамии Армянской с согласия Двинского католикосата в начале VIII в. оказались под юрисдикцией Сирийской яковитской церкви, с которой, по всей вероятности, с одобрения официального Дамаска, в 726 г. по итогам работы Маназкертского собора было достигнуто догматическое единство. На доставшихся Арабскому халифату землях византийской Армении мы насчитали всего семь сирийских епархий.

Шагинян Арсен Карапети
Доктор исторических наук, профессор
Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская набережная, 7/9
199034 Санкт-Петербург
Электронная почта: a.shaginyan@spbu.ru

[86] Աշխարհացոյց // ՄՀ. 2003. Հ. Բ: Ե դար (Ашхарhацойц // ACA. 2003. Vol. II: 5th Century). C. 2151.
[87] *Йовханнэс Габеленаци (Габелеан).* С. 448.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Arsen Shahinyan

THE CHURCH STRUCTURE IN THE ARMENIAN AND ALBANIAN LANDS UNDER THE ARAB-BYZANTINE CONFRONTATION

Abstract: This study is a direct continuation of the article published in *Vizantiyskiy Vremennik* (Vol. 101: 2017) "The limits of ecclesiastical and canonical jurisdiction and protectorate of the Catholicosate in Dvin under the Byzantine-Iranian confrontation". The author establishes the full lists of the bishoprics, which existed during the Arab-Byzantine confrontation (7th–9th centuries) on the lands of the historical Greater Armenia, Armenia Minor, Armenian Mesopotamia and Caucasian Albania and belonged to three Non-Chalcedonian churches — Armenian, Albanian and Syrian Jacobite. The author reconstructed the territory, which was under ecclesiastical and canonical jurisdiction and protectorate of the Armenian Catholicate in Dvin, and set a new status of the Albanian Catholicate in Partaw. The study is based on numerous oriental literary documents of early medieval historiography and geography, preserved archival materials of the 6th –8th centuries in Ancient Armenian (Grabar) — acts and protocols of the church councils convened in the Greater Armenia and Albania, as well as epistolary documents.

Keywords: Byzantine Armenia, Arab Armīnīya, Caucasian Albania, Arrān, Armenian Church, Albanian Church, Syrian Jacobite Church.

Literature Cited

Abgarian, G., ed. *Istoriia Sebeosa.* Erevan 1979.

Adonts, N. *Armeniia v epokhu Iustiniana. Politicheskoe sostoianie na osnove nakhakharskogo stroia.* St. Petersburg 1908.

Akopian, A. "Novonaidennaia gramota katolikosa Elii Archishetsi." *Istoriko-filologicheskii zhurnal* 4 (1981). P. 140–152.

Akopian, T., Melik-Bakhshian, St., and Barsegian, O. *Slovar' toponimov Armenii i prilegaiuschikh oblastei.* Vol. 3. Yerevan 1991.

Akopian, V., ed. *Armianskaia kniga kanonov.* Vol. 2. Yerevan 1971.

Arutiunova-Fidanian, V. *Povestvovanie o delakh armianskikh' (VII vek). Istochnik i vremia.* Moscow 2004.

Chabot, J., ed., transl. *Chronique de Michel le Syrien.* Vol. 1–4. Paris 1899–1910.

Darbinian-Melikian, M., transl. *Iovannes Draskhanakerttsi. Istoriia Armenii.* Erevan 1986.

Melikset-Bek, L., transl. *Gruzinskie istochniki ob Armenii i arnianakh.* Yerevan 1934.

Patkanov, K., transl. *Istoriia khalifov vardapeta Gevonda.* St. Petersburg 1862.

Shaginian, A. *Armeniia i strany Iuzhnogo Kavkaza v usloviiakh vizantiisko-iranskoi i arabskoi vlasti.* St. Petersburg 2011.

Shaginian, A. “Formirovanie avtonomnogo Armianskogo kniazhestva v usloviiakh vizantiiskoi vlasti v pervoi polovine VII veka.” *Vizantiiskii Vremennik* 70 (2011). P. 66–81.
Shaginian, A. *Rannesrednevekovaia geografiia Armenii i stran Iuzhnogo Kavkaza.* St. Petersburg 2014.
Shaginian, A. “Predely tserkovno-kanonicheskoi Iurisdiktsii i protektorata Dvinskogo katolikosata v usloviiakh vizantiisko-iranskogo protivostoianiia.” *Vizantiiskii Vremennik* 101 (2017). P. 95–113.
Smbatian, Sh., transl. *Istoriia strany Aluank Movsesa Kalankatuatsi.* Yerevan 1984.

Arsen Shahinyan

D. sc. in History, Professor
St. Petersburg State University
Universitetskaya naberezhnaya, 7/9
199034 St. Petersburg

e-mail: a.shaginyan@spbu.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Е.А. Заболотный, П.В. Кузенков

ХРОНОЛОГИЯ В «ОТКРОВЕНИИ» ПСЕВДО-МЕФОДИЯ ПАТАРСКОГО*

Аннотация: Хронологические данные «Откровения», приписываемого Мефодию Олимпийскому (или Патарскому), позволяют пролить свет на бытование в сироязычной среде византийского Востока VII в. специфической библейской хронологии, альтернативной всем основным версиям Ветхого Завета: греческой (Септуагинта), иудейской (Масора), сирийской (Пешитто) и самаритянской. В ряде случаев автор «Откровения» следует сочинению «Пещера сокровищ», но в некоторых датировках использует либо собственные вычисления, либо какие-то другие неизвестные апокрифы. В статье предлагается реконструкция хронологической системы сирийского оригинала «Откровения» в сопоставление с греческими, латинскими и славянскими версиями.

Ключевые слова: Псевдо-Мефодий Патарский, хронология библейская, апокрифы, апокалиптическая литература, сирийское христианство.

Одним из наиболее известных произведений византийской апокалиптической литературы является «Откровение Мефодия Патарского» (далее — «Откровение»). Влияние этого текста, сохранившегося в сирийской[1], греческой[2], ла-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14–28–00213). Авторы благодарят за помощь в подготовке материалов статьи И.Н. Попова и Н.Н. Селезнева.

[1] Die Syrische Apokalypse des Ps.-Methodius / Hrsg., überz. von G.J. Reinink. Lovanii, 1993. Bd. 1–2. [CSCO; 540–541. Syr. 220–221] (в статье сирийская версия будет цитироваться по данному изданию); *Martinez F.J.* Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Ps.-Athanasius: Diss. Washigton, 1985. P. 58–203; *Alexander P.J.* The Byzantine Apocalyptic Tradition. Berkeley; Los Angeles; London, 1985. P. 36–51; *Brock S.* Two Related Apocalyptic Texts dated AD 691/2 // *Palmer A., Brock S., Hoyland R.* The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles. Liverpool, 1993. P. 230–242.

[2] Греческий вариант «Откровения» сохранился в четырех редакциях. Ниже указаны издания, использовавшиеся в статье. **1-я редакция:** *Истрин В.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследование и тексты // ЧОИДР. 1897. Кн. 4. С. 5–50; Die Apokalypse des Ps.-Methodius: Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen / Hrsg. W.J. Aerts, G.A. Kortekaas. Leuven, 1998. Bd. 1–2 [CSCO; 569–570. Subs.; 97–98] (1-й том: греческий текст на четных страницах; 2-й том: комментарии); **3-я и 4-я редакции:** *Истрин В.* Откровение… С. 51–74; Das dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios / Hrsg. von A. Lolos. Meisenheim am Glan, 1978. S. 22–78. [Beiträge zur klassischen Philologie; 94].

тинской[3], славянской[4] и (фрагментарно) армянской[5] версиях, было огромным: в средневековый период он бытовал в Византии, а также в Западной и Восточной Европе, став основой для возникновения богатой традиции апокалиптических сочинений. В надписаниях, которые содержатся в различных редакциях, автором «Откровения» указывается священномученик Мефодий, епископ городка Патары (по другим данным, Олимпа) в Ликии († ок. 311).

Например, сирийский текст озаглавлен следующим образом: «С помощью Бога, Господа всего, начинаем писать слово (*memrā*), составленное блаженным мар[6] Мефодием, епископом[7] и мучеником, о последовательности (*yubbālā*) царей и о конце времен»[8]. Аналогичные названия, отличающиеся в деталях, имеются и в греческой[9], и в латинской версиях[10], а также в двух славянских переводах[11].

На псевдоэпиграфический характер «Откровения» стали указывать исследователи Нового времени, подчеркивавшие, что в тексте содержатся реалии эпохи арабских завоеваний (VII в.) либо периода, непосредственно следующего за ним. Согласно современным представлениям, создание «Откровения» являлось реакцией сирийских христиан на усиление исламского Халифата в результате так называемой второй фитны (680–692), когда в борьбе с оппозиционными группировками одержал победу омейядский халиф Абд аль-Малик (685–705). Внутренняя политика последнего характеризовалась усилением антихристианской пропаганды. Так, построенное по указанию Абд аль-Малика культовое здание на Храмовой горе в Иерусалиме, известное как Купол скалы, было украшено мозаичными цитатами из Корана с опровержением догматов о Святой Троице и о Воплощении Сына Божия (сура CXII; парафраз аятов 34(33)–37(36) суры XIX)[12].

---

[3] **Пространная латинская редакция:** Die Apokalypse des Ps.-Methodius: Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen / Hrsg. W.J. Aerts, G.A. Kortekaas. Leuven, 1998. Bd. 1–2. [CSCO; 569–570. Subs.; 97–98] (латинский текст на нечетных страницах 1-го тома); **краткая редакция:** *Истрин В.* Откровение… С. 75–83.

[4] Издание славянской версии: *Истрин В.* Откровение… С. 84–101 **(1-й перевод)**; С. 102–114 **(2-й перевод)**; 115–131 **(интерполированная редакция)**.

[5] Митрополит Степанос Сюнеци (Орбелян) посвятил отдельную главу «Истории области Сюник» (ок. 1300) изложению эсхатологической части «Откровения», которое он цитировал в армянском переводе (изд.: *Степанос Орбелян.* История области Сюник. М., 1861. С. 105–114 [на армянском языке]), указывая в качестве переводчика своего далекого предшественника по кафедре Степаноса Сюнеци, жившего в VIII в. Полный текст армянского перевода не обнаружен.

[6] Сир. ܡܪܝ, *mār*^{y} — букв. «мой господин», обычное титулование духовных лиц. Ср. κῦρ в греческом языке.

[7] На полях добавлено: «епископом Олимпийским».

[8] Pseudo-Methodii Apocalypsis. Titulus (Die Syrische Apokalypse… 1993. Bd. 1: Text. S. 1; Bd. 2: Überz. S. 1).

[9] «Иже во святых отца нашего Мефодия, епископа Патарского, выверенное слово (λόγος ἠκριβωμένος) о царствах язычников и точное показание (ἀκριβὴς ἀπόδειξις) о последних временах, от Адама вплоть до конца мира» (Die Apokalypse des Ps.-Methodius. 1998. Bd. 1. P. 70).

[10] «Начинается Мефодия, епископа Патарского, слово о царстве язычников и точное показание (certa demonstratio) последних времен» (Ibid. P. 71).

[11] «С(вя)т(а)го о(т)ца нашего ѥп(иско)па Патарьскааго Меѳодия оуказаниѥ истоѥ о ц(а)риихь и о послѣднихь лѣтѣхь» (*Истрин В.* Откровение… С. 84); «С(вя)того о(т)ца наше(го) Меѳодіа еп(ис)к(о)па Пата(р)ска(го) слово о цар(с)тви ѥзыкь послѣдніи(х) врѣмень и извѣстно сказаніе от прьваго ч(е)л(ове)ка до скончаніа вѣкі» (Там же. С. 102).

[12] См.: *Blair S.S.* What is the Date of the Dome of the Rock? // Bayt al-Maqdis: ‘Abd al-Malik’s Jerusalem / Ed. J. Raby, J. Johns. Oxford, 1992. P. 59–87.

Примером реакции христиан на усиление ислама стали труды католикоса Церкви Востока Авы II (741–751), носящие ярко выраженный полемический характер[13].

«Откровение» Псевдо-Мефодия представляет собой первую попытку историко-богословского осмысления кризиса VII столетия, постигшего Византийскую империю. Автор сообщает о завоевании «измаильтянами» огромных территорий — Египта, Сирии, Месопотамии, и связывает это пророчество (очевидно, vaticinium ex eventu) с последними временами. Характерно, что об исламе при этом ничего не говорится, а завоеватели-измаильтяне характеризуются как язычники.

Долгое время оригиналом «Откровения» считался греческий текст сочинения Псевдо-Мефодия, однако в первой половине XX в. было установлено, что оно было изначально составлено по-сирийски. Повествование делилось на историческую и эсхатологическую часть. Несмотря на то что указанное произведение неоднократно становилось предметом рассмотрения в исследовательской литературе[14], далеко не все его аспекты изучены в полной мере. В первую очередь это касается такой крайне важной и запутанной темы, как хронология «Откровения». В разноязычных версиях произведения нередко содержатся разные варианты летосчисления. В рамках настоящей статьи предлагается реконструкция хронологической системы, которой следовал автор сирийского текста «Откро-

---

[13] Из обширного гомилетического наследия католикоса в настоящее время известны лишь фрагменты, однако даже их достаточно для того, чтобы констатировать: Ава II напрямую полемизировал с указанными сурами Корана. Подробнее см.: *Reinink G.J.* An Early Syriac Reference to Qur'an 112? // All Those Nations: Cultural Encounters within and with the Near East: Studies presented to H. Drijvers / Ed. H. Vanstiphout. Groningen, 1999. P. 123–129; *Penn M.Ph.* When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Isalm. Oakland, 2015. P. 209–211; *Заболотный Е.А.* Мар Аба II // ПЭ. Т. 43. М., 2016. С. 424–425.

[14] См.: *Истрин В.* Откровение… // ЧОИДР. 1897. Кн. 2. С. I–II, 1–250; *Brock S.* Syriac Views on Emergent Islam // Studies on the I[st] Century of Islamic Society / Ed. G.H.A. Juynboll. Carbondale, 1982. P. 9–21; *Idem.* Two Related Apocalyptic Texts dated AD 691/2 // *Palmer A., Brock S., Hoyland R.* The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles. P. 222–250; *Reinink G.J.* Ismael, der Wildesel in der Wüste: Zur Typologie der Apokalypse des Ps.-Methodius // BZ. 1982. Bd. 75. S. 336–344; *Idem.* Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser // The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages / Ed. W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen. Leuven, 1988. P. 82–111; *Idem.* Pseudo-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam // The Byzantine and Early Islamic Near East / Ed. A. Cameron, L.I. Conrad. Vol. 1: Problems in the Literary Source Material. Princeton, 1992. P. 149–187; *Idem.* The Romance of Julian the Apostate as a Source for VII[th]-Century Syriac Apocalypses // La Syrie de Byzance à l'Islam, VII[e]–VIII[e] siècles / Éd. P. Canivet, J.P. Rey-Coquais. Damasc, 1992. P. 75–86; *Idem.* Early Christian Reactions to the Building of the Dome of the Rock in Jerusalem // Христианский Восток. Н.с. Т. 2(8). СПб.; М., 2001. С. 227–241; *Alexander P.J.* The Byzantine Apocalyptic Tradition; *Hoyland R.* Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroaztrian Writtings on Early Islam. Princeton, 1997. P. 263–267; *Möhring H.* Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung. Stuttgart, 2002; *Shoemaker S.J.* «The Reign of God Has Come»: Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam // Arabica. Vol. 61. No 5. Leiden, 2014. P. 514–558; *Idem.* The Tiburtine Sybil, the Last Emperor, and the Early Byzantine Apocalyptic Tradition // Forbidden Texts on the Western Frontier: The Christian Apocrypha from North Americam Perspectives: Proceedings from the 2013 York Univ. Christian Apocrypha Symposium / Ed. T. Burke. Eugene (Oregon), 2015. P. 218–244; *Bonura C.* A Forgotten Translation of Pseudo-Methodius in VIII[th]-Century Constantinople: New Evidence of the Greek «Apocalypse of Pseudo-Methodius» during the Dark Age Crisis // From Constantinople to the Frontiers: The City and the Cities / Ed. N. Matheou, T. Kampianaki, L.M. Bondioli. Leiden; Boston, 2016. P. 260–276; *Заболотный Е.А.* Мефодия Патарского Откровение // ПЭ. Т. 45. М., 2017. С. 139–142.

вения», и дается ее сопоставление с хронологией греческой, латинской и славянских версий.

Соотношение редакций «Откровения»

Editio princeps греческой и латинской версий «Откровения» Псевдо-Мефодия было подготовлено еще в XVI в.[15], однако вопрос об их соотношении стал активно изучаться только в конце XIX в., прежде всего благодаря трудам Василия Михайловича Истрина (1865–1937), который подготовил издание греческого текста и выполненных с него древних переводов: латинского и двух славянских. На основе анализа 14 рукописей Истрин выделил четыре редакции греческого текста, установив, что 1-я редакция лежала в основе всех остальных.

Текст **1-й греческой редакции** (далее — Gr. I) включает три раздела: историческое повествование; описание нашествия измаильтян; легенда о последнем римском императоре и о приходе антихриста. К Gr. I относятся две группы рукописей, каждая из которых восходит к первоначальному тексту независимо друг от друга. 1-я группа отличается меньшей вариативностью и пропуском «Пророчества Давида»; во 2-й группе имеются интерполяции, источником которых была одна из версий «Видений Даниила» — апокалиптических сочинений, приписывавшихся ветхозаветному пророку Даниилу[16]. Оригинал 2-й группы восходит к первоначальному тексту посредством списка **a,** с которого были выполнены **пространная латинская версия** (Lat. I) и **1-й славянский перевод** (Slav. I; осуществлен на Балканах, появился на Руси не позднее начала XII в.).

2-я греческая редакция (Gr. II) образовалась непосредственно из первой, причем в ее основу лег список **b** 2-й группы 1-й редакции, более поздний, чем **a**. Характерные черты Gr. II — пропуски в исторической части, которая в большей степени согласована со Священным Писанием, и одно существенное добавление — повествование об императоре-победителе.

В основе **3-й греческой редакции** (Gr. III), созданной между X и XIII вв., лежал список **a** 2-й группы 1-й редакции. Особенности Gr. III — краткая передача текста и наличие вставок, восходящих к «Видениям Даниила».

Характерной чертой **4-й редакции** является отсутствие исторической части и особый вариант повествования о пришествии антихриста (по мнению В.М. Истрина, данная редакция могла появиться в эпоху крестовых походов).

Латинский перевод не позднее XI в. был подвергнут обработке, в результате которой была создана **краткая латинская редакция** (Lat. II).

В XIII–XIV вв. со списка 1-й группы 1-й редакции в Болгарии был выполнен **2-й славянский перевод** (Slav. II).

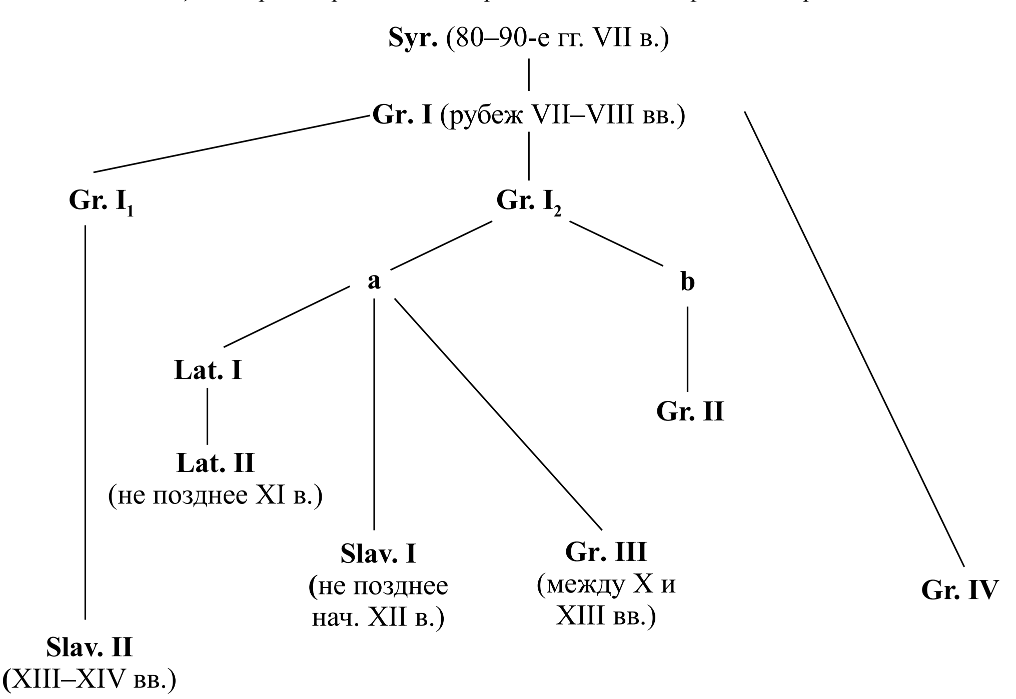
Подготовленное Истриным издание греческих редакций «Откровения» было заменено лишь во второй половине XX в., однако актуальным продолжает оставаться его издание славянских переводов. Кроме того, современные исследователи до сих пор следуют предложенному русским ученым делению греческой

---

[15] Divi Methodii, Patarensis episcopi et martyris… Revelationes, per paraphrasin translatae // Monumenta S. Patrum Orthodoxographa. Vol. 1. T. 1. Basiliae, 1569. P. 93–115.

[16] Подробнее о сохранившихся версиях «Видений» см.: *Alexander P.J.* The Byzantine Apocalyptic Tradition. P. 61–122.

Таблица 1. Версии и редакции «Откровения Псевдо-Мефодия Патарского»



версии на четыре редакции. Вскоре после выхода в свет книги В.М. Истрина и независимо от нее немецкий ученый Эрнст Заккур (1862–1901) подготовил критическое издание древнейшей версии латинского текста, основанное на четырех манускриптах VII–VIII вв.[17] Исследователь предположил, что автором «Откровения» был некий христианин, живший в последней четверти VII в. на территории Северной Сирии. При этом Заккур продолжал считать греческую версию «Откровения» оригинальной, хотя и не мог отрицать несомненные иранские влияния, прослеживаемые в тексте. Признавая влияние «Откровения» на сирийскую литературу[18], ученый считал, что сирийским авторам мог быть доступен греческий оригинал «Откровения» или его перевод на сирийский язык.

Впервые предположение о том, что **сирийская версия** (Syr.) представляет собой оригинал «Откровения», было высказано венгерским исследователем Михаем Кмошко (1876–1931), который опирался на анализ рукописи Vat. syr. 58[19]. Согласно Кмошко, автор жил не в Северной Сирии, а в Месопотамии[20]. Научный консенсус в настоящее время состоит в том, что «Откровение» действительно было написано на сирийском языке жителем Северной Месопотамии, выражавшим настроение христианского населения данного региона, отделенного от

---

[17] *Sackur E.* Sibyllinische Texte und Forschungen Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle. Halle, 1898. S. 59–96.

[18] В том числе на сборник апокрифических легенд «Книга пчелы» Соломона, митрополита Басрского, жившего в XIII в.

[19] Рукопись датируется 1586 г. Издание: *Nau F.* Révélations et légendes: Méthodius, Clément, Andronicus // Journal Asiatique. Ser. 7. T. 9. P., 1917. P. 425–434.

[20] *Kmosko M.* Das Rätsel des Ps.-Methodius // Byzantion. 1931. Vol. 6. P. 273–296.

Византии в ходе арабских завоеваний. Временем написания «Откровения» считается середина или вторая половина VII в., причем большинство исследователей склоняются к концу этого века. В частности, Себастьян Брок считает наиболее вероятным временем последние несколько лет VII столетия[21]; с точки зрения Геррита Яна Рейнинка, «Откровение» составлено после возведения Купола скалы (строившегося с 685 по 691 г.)[22]. Впрочем, высказывались и доводы в пользу более ранней датировки: Пол Александер (1910–1977) полагал, что составление «Откровения» следует отнести к периоду между 644 и 674 гг.[23]

Греческий перевод, как считается, был выполнен с сирийского оригинала в VII–VIII вв., причем из сирийского текста были исключены некоторые фрагменты[24]. Вскоре после этого греческая версия была переведена на латинский язык (VIII в.).

Таким образом, соотношение между различными версиями «Откровения» может быть представлено в виде таблицы (табл. 1).

Ветхозаветная хронология «Откровения»

Историческое повествование в сирийском оригинале предваряется рассказом о том, как блаженный Мефодий пожелал узнать у Бога о числе поколений и царств от Адама до его дней. Господь приказал ангелу перенести Мефодия на гору Синджар (территория совр. Иракского Курдистана), после чего тот показал Мефодию «все поколения».

Собственно историческая часть разделена на три периода по два тысячелетия каждый:

1) от изгнания Адама и Евы из рая до Всемирного потопа;
2) от потопа до войны Вавилонии против Египта;
3) последний период, до конца эсхатологического 6-го тысячелетия от сотворения мира.

Обратимся прежде всего к анализу первых двух периодов, в которых наибольший интерес представляет хронология ветхозаветных патриархов.

Сразу обращает на себя внимание то, что эта хронология «Откровения» во многих своих позициях соответствует не Пешитте (Pesc.)[25], сирийскому переводу Священного Писания, следующему за еврейским масоретским текстом (MT)[26], а ближе к греческой Септуагинте (LXX)[27]. Как известно, между греческим и еврейским вариантами всемирной хронологии имеется существенная разница в 1748 лет, приводящая к тому, что эпоха Христа, в LXX попадающая

[21] *Brock S.* Syriac Views… P. 19.

[22] *Reinink G.* The Romance… P. 85.

[23] *Alexander P.J.* The Byzantine Apocalyptic Tradition. P. 25. Сводку мнений исследователей см. в: *Bonura C.* 2016. P. 260–261.

[24] *Alexander P.J.* The Byzantine Apocalyptic Tradition. P. 52–60.

[25] Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum versionem = The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. Pars 1. Fasc. 1. Leiden, 1977. P. 8–14.

[26] Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger, W. Rudolph, A. Schenker et al. Stuttgart, 1997^5.

[27] Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttgart, 2006^2. Vol. 1. P. 7–11.

на середину 6-го тысячелетия от Адама, в МТ оказывается в начале последней четверти 4-го тысячелетия. Промежуточный вариант хронологии предлагает самаритянское Пятикнижие[28].

Несомненно, речь идет о сознательной ориентации автора «Откровения» на вариант хронологии LXX, поскольку только он позволяет символически трактовать пришествие Христа в 6-м тысячелетии по аналогии с творением Адама в 6-й день творения. Такое предпочтение не является исключением для сирийской традиции. По сообщению западносирийского автора, епископа Эдессы Иакова († 708), в его время сохранялись древнееврейские манускрипты, подтверждающие греческую хронологию допотопных патриархов; в одном из таких манускриптов говорилось, что Адам родил Сифа в возрасте 230 лет[29]. Позднее митрополит Нисибинский Илия бар Шинайя († 1046) подверг критике хронологию книги Бытия в иудейской масоретской традиции[30].

I. Допотопный период (1-е и 2-е тысячелетия)[31]. Следуя в целом «долгой» библейской хронологии, автор «Откровения», однако, не придерживается строго данных LXX, а в ряде случаев выдвигает оригинальные подробности. В частности, он приводит расширенную генеалогию ветхозаветных патриархов (табл. 2), ориентируясь, судя по всему, на составленное по-сирийски в середине IV – начале V в.[32] изложение библейской истории под названием «Пещера сокровищ» (Spelunca thesaurorum; далее — ST), которое, в свою очередь, опирается на ряд апокрифических источников[33]. Но и здесь Псевдо-Мефодий допускает отклонение: так, он называет сестру Каина Калиму и сестру Авеля Левуду, тогда как в ST эти же имена приведены в обратном порядке[34].

Рождение первенца Адама, Каина, Псевдо-Мефодий датирует 30-м годом, а рождение Авеля — 60-м годом Адама. При этом ни в Библии, ни в основном тексте ST о времени рождения Каина и Авеля ничего не сказано[35]. По всей видимости, два промежутка по 30 лет (изгнание из рая — рождение Каина; Каин —

[28] См.: *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы: История летосчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции III–XV вв. М., 2015. С. 33–39.

[29] *Assemani J.S.* Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana in qua manuscritpos codices suriacos recesint. T. 1. Romae, 1719. P. 65–66.

[30] Eliae metropolitae Nisibeni Opus chronologicum / Ed. E.W. Brooks. Pars 1: [Textus]. P., 1910. P. 16. [CSCO; 62. Syr. Ser. 3; T. 7]. Подробнее см.: *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы. С. 33–39.

[31] Pseudo-Methodii Apocalypsis. I 1–III 1 (Die Syrische Apokalypse… 1993. Bd. 1: Text. S. 1–4; Bd. 2: Überz. S. 1–5).

[32] Изд. сир. текста и франц. пер.: La Caverne des trésors: Les deux recensions syriaques / Éd., trad. par A. Su-Min Ri. Vol. 1–2. Louvain, 1987. [CSCO; 486–487. Syr.; 207–208]; англ. пер.: The Book of the Cave of Treasures / Transl. E.A. Wallis Budge. L., 1927.

[33] О произведении см.: *Ortiz de Urbina I.* Patrologia Syriaca. Romae, 1965^2. P. 95–96.

[34] «Познал Адам Еву, и зачала она и родила Каина и Левуду, сестру его, вместе с ним, и зачала она снова и родила Авеля и Калиму, сестру его» (ST. V 18–20. Vol. 1: Texte. P. $42^{8–10}$; Vol. 2: Trad. P. 18).

[35] Лишь в маргиналии к одной из рукописей «Пещеры сокровищ» (Lond. Brit. Mus. Add. 14591) имеется добавление: «Ведь говорится, что через тридцать лет после того, как они были изгнаны из рая, Адам познал Еву» (ST. V. Vol. 1: Texte. P. 42. Not. 18). Ср.: Быт. 4:1–2. Переписчик этого позднего списка ST (датирован 1709 г.) мог сам взять это указание из «Откровения Псевдо-Мефодия».

Таблица 2. Допотопные патриархи и связанные с ними события[36]

	Syr.	LXX	MT = Pesc.
Адам	*1*	*1*	*1*
рождение Каина и его сестры Калимы[37]	30	—	—
рождение Авеля и его сестры Левуды[38]	60	—	—
убийство Каином Авеля[39]	130	—	—
рождение Сифа[40]	*230*	*230*	130
смерть Адама[41]	*930*	*930*	*930*
Сиф[42]	*230*	*230*	130
Иаред[43]	*960*	*960*	460
Ной[44]	**1400**	1642/1662	1056
Потоп	**2012**	2242/2262	1656

Авель) были либо сконструированы самим Псевдо-Мефодием, либо заимствованы им из какого-то несохранившегося апокрифического текста.

Убийство Каином Авеля отнесено в «Откровении» к 130 г. Адама, хотя в Библии это событие также не датировано[45]. Источник этой датировки неясен. Сирийский писатель XII в. Михаил Сириец, приводящий в своей хронике несколько вариантов хронологии Адама (в том числе и по Псевдо-Мефодию), пишет, что монах Анниан (египетский хронист рубежа IV–V вв., труды которого утрачены), «приводя свидетельство Книги Еноха»[46], также датирует убийство Авеля 130 г., однако годы рождения Каина и Авеля указывает совсем другие: 70 и 77 гг. Адама[47].

Те же даты приводит византийский хронист начала IX в. Георгий Синкелл, но убийство Авеля он помещает в 99 г., ссылаясь на «Тонкое (т. е. подробное) Бытие»[48]. И действительно, этот апокриф, вошедший в эфиопский библейский канон как «Книга Юбилеев», датирует рождение Каина и Авеля 3-й и 4-й седмицами II юбилея (70 и 77 гг.), а убийство Авеля — началом III юбилея (99 г.)[49].

[36] Курсивом указана общая хронология. Выделены даты, отличающиеся в сирийском оригинале «Откровения» от хронологии Септуагинты.
[37] Pseudo-Methodii Apocalypsis. I 1 (Die Syrische Apokalypse… 1993. Text. S. $1^{10–13}$; Überz. S. $2^{1–4}$).
[38] Ibid. Text. S. $1^{13–14}$; Überz. S. $2^{4–6}$.
[39] Ibid. I 2. Text. S. 2^{1}; Überz. S. $2^{7–8}$.
[40] Ibid. Text. S. $2^{2–3}$; Überz. S. $2^{9–11}$.
[41] Ibid. I 5. Text. S. 2^{12}; Überz. S. $3^{10–11}$.
[42] См. сноску 31.
[43] Ibid. II 1. Text. S. 3^{1}; Überz. S. $3^{19–20}$.
[44] Хронология жизни Ноя, в том числе соотнесение ее с датой потопа: Ibid. III 1, 2. Text. S. 3^{16}, 4^{3}; Überz. S. $4^{14–15}$, $5^{3–4}$.
[45] Быт. 4:3–8.
[46] В известных нам вариантах Книг Еноха таких датировок не обнаружено.
[47] Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199) / Éd., trad. par J.-B. Chabot. T. 1. P., 1899. P. 3 (traduction); T. 3. P. 1 (texte).
[48] Georgii Syncelli Ecloga chronographica / Ed. A.A. Mosshammer. Leipzig, 1984. P. 8.
[49] Jubilees / Transl. by O.S. Wintermute // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J.H. Charlesworth. Vol. 2. Garden City (N.Y.), 1985. P. 61.

Таким образом, автор «Откровения» либо не знает, либо сознательно игнорирует один из известных ветхозаветных апокрифов.

Еще одним примером нестандартной хронологии «Откровения» является датировка всемирного потопа: Псевдо-Мефодий помещает его в 612-й год жизни Ноя, а не в 601-й, как указывается во всех вариантах Библии (Септуагинте, масоретском тексте и Пешитте)[50]. Несмотря на явное противоречие Священному Писанию, эту датировку сирийского оригинала сохраняет 1-я греческая редакция и пространный латинский перевод[51]. Однако уже в кратком латинском переводе осуществлена попытка хотя бы частично согласовать «Откровение» с библейским текстом путем разведения двух событий: выхода Ноя с семейством из ковчега (601-й год жизни Ноя) и строительство поселения его сыновьями (612-й год)[52]. Более простой подход мы видим в 1-м славянском переводе, где исправлена лишь дата[53].

Год потопа в «Откровении» обозначен как 2012-й. Это также инновация, не соответствующая ни одному из классических вариантов библейской хронологии. В LXX потоп попадает на 2242 или 2262 г. мира, в MT и Pesc. — на 1656 г., в «Книге юбилеев» и самаритянском Пятикнижии — на 1307 г. Но и в этом случае Псевдо-Мефодий оказывается ближе к греческой, а не к иудейско-сирийской традиции.

II. Допотопный период (3-е и 4-е тысячелетия)[54]. В истории после потопа в «Откровении» важную роль играет Йонтон (Йонитон), сын Ноя, рожденный им в возрасте 700 лет, который в Библии не упоминается. В 2300 г. Ной отправляет его на Восток, где он селится близ моря под названием «Огонь солнца», на месте солнечного восхода. Здесь Йонтон получил от Бога откровение, а затем «наставил во всякой премудрости» Нимрода, «сына Сифова» (в Библии Нимрод — потомок Хама)[55], которому Йонтон предрек стать первым в мире царем. Связь между Йонтоном и Нимродом сохраняется и далее. В 2799 г. Нимрод отправляет мудрецов и ремесленников из числа потомков Иафета (!) к Йонтону, чтобы построить ему город, названный в его честь. Вскоре Йонтон предсказал войну между царствами сынов Хама и сынов Иафета и победу последнего, что и произошло в 3039 г. Затем следует подробное изложение войн, которые вело Вавилонское царство.

Следует отметить, что здесь абсолютная хронология у Псевдо-Мефодия оказывается близка к той, которой следует Георгий Синкелл. Он помещает появление Вавилонского (Халдейского) царства в 2776 г. мира, а правление его первого царя Неврода (отождествленного с Эвехием в халдейской хронологии Александра Полигистора) датирует 2776–2782 гг.[56]

---

[50] Быт. 7:6.

[51] Pseudo-Methodii Apocalypsis. III 1 (Die Apokalypse des Ps.-Methodius. 1998. Bd. 1. S. 78).

[52] *Истрин В.* Откровение… С. 76.

[53] Там же. С. 85.

[54] Pseudo-Methodii Apocalypsis. III 2–IV 4 (Die Syrische Apokalypse… 1993. Bd. 1: Text. S. 4–7; Bd. 2: Überz. S. 5–10).

[55] Ср. Быт 10:6–8.

[56] Georgii Syncelli Ecloga chronographica. P. 100. Перед этим Синкелл горячо полемизирует с Евсевием Кесарийским и другими авторами, считавшими возможным помещать начало древнейших царств в допотопный период.

III. Третий период истории (5-е и 6-е тысячелетия)[57]**.** Финальный этап мировой истории начинается с походов Шамшаснахара, царя Востока из рода Йонтона, и завершается эсхатологическим 6000 годом. Шамшаснахар, ведя войны на землях между Евфратом и Адорбайганом (Атропатеной) и в «Эфиопии», изгоняет сынов Исмаила в пустыню близ Ясриба (Медины). Через 60 лет измаильтяне, отождествляемые с библейскими мадианитянами, были разбиты евреями, совершившими исход из Египта. После заключения мира с евреями семь племен измаилитов вернулись в пустыню.

Здесь историческое повествование прерывается пророчеством, согласно которому измаилиты «выйдут [из пустыни], опустошат землю и начнут править ею, захватив места, входы и пути к возделанным землям» от Египта до Куша, от Евфрата до Индии, от Тигра до царства Йонтона, и от севера до «великого Рима» и Черного моря. По прошествии 70 лет («десяти седмин») измаильтяне будут покорены Римской империей.

История царств делится на следующие этапы:

1) период правления Вавилонским царством «сынов Нимрода»;
2) от Гораздека, «царя исполинов» из числа потомков Нимрода, до Сасана Старшего из Адорбайгана;
3) период правления персидских царей из Селевкии и Ктесифона (от Сасана до Пероза);
4) от Пероза до царя Ассирии Синнахериба.

«Сасан Старший из Адорбайгана» не может быть тождественен уроженцу Фарса Сасану (Младшему), легендарному основателю династии Сасанидов. Отражает ли это имя у Псевдо-Мефодия известную с IV в. н. э. тенденцию иранской историографии к «удревнению» рода Сасанидов, неизвестно; во всяком случае, оно ей не противоречит.

В изложении «последовательности царств» обращает на себя внимание отождествление «царства греков» (державы Александра Македонского) с «царством римлян». Именно это последнее мировое царство и потерпит временное поражение от измаилитян незадолго до конца света. Объединение эллинистического и римского периодов в одно «мировое царство» является, очевидно, отражением раннесирийской экзегетической традиции (Иаков Нисибинский, Ефрем Сирин), ассоциирующей последнее царство Книги Даниила с Селевкидами[58].

Хронологическая система Псевдо-Мефодия

Эсхатологическим рубежом в «Откровении» предстает 6000 год. Логично предположить, что эпоха создания «Откровения» — конец VII в. — должна была восприниматься анонимным автором как канун Второго Пришествия и конца времен. Ориентируясь на эту гипотезу, мы обнаружим, что из всех вариантов

---

[57] Pseudo-Methodii Apocalypsis. V 1–XI 8 (Die Syrische Apokalypse… 1993. Bd. 1: Text. S. 4–7; Bd. 2: Überz. S. 5–10).

[58] См.: *Podskalsky G.* Byzantinische Reichseschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjärigen Friedensreiche (Apok. 20): Eine motivgeschichtliche Untersuchung. München, 1972. S. 15–16.

всемирной хронологии наиболее подходящим является система, предложенная Евсевием Кесарийским в его знаменитой «Хронике»[59]. Сам Евсевий, знавший о серьезном расхождении греческой, иудейской и самаритянской библейской хронологии, весьма осторожно подходил к вопросу летосчисления и предпочитал нумеровать годы не от Адама, а от Авраама. Однако у него встречается несколько суждений, на основе которых его позднейшие переводчики и продолжатели выстроили абсолютную эру от сотворения мира, берущую начало с 5201 или 5200 г. до н. э.[60] Таким образом, в этой «эре Евсевия» сакраментальный 6000 г. мира приходится на 800 г. н. э., что примерно на век отдаляет его от предполагаемого времени создания «Откровения». Всемирная хроника Евсевия была переведена на армянский и сирийский языки и пользовалась широкой известностью на христианском Востоке. Это позволяет предположить с высокой долей вероятности, что Псевдо-Мефодий опирался именно на хронологию Евсевия.

Заболотный Евгений Анатольевич
Кандидат исторических наук
Научный сотрудник
Исторический факультет
МГУ имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4
119991 Москва
Электронная почта: e.zabolotnyj20@mail.ru

Кузенков Павел Владимирович
Кандидат исторических наук
Доцент
Исторический факультет
МГУ имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4
119991 Москва
Электронная почта: pk407@mail.ru



Vizantiyskiy Vremennik. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Evgenii Zabolotnyi, Pavel Kuzenkov

CHRONOLOGY IN APOCALYPSE OF PSEUDO-METHODIUS

Abstract: The chronological data contained in Pseudo-Methodius' *Apocalypse* can clarify the specific biblical chronology which existed in the Syriac-speaking environment of the seventh-century Byzantine Orient. This chronology differs from all versions of the Old Testament: the Jewish (Masoretic Text), early Greek (Septuagint) and Syriac (Peshitta) translations, as well as the Samaritan Pentateuch. In spite of following occasionally the *Cave of the Treasures,* Pseudo-Methodius used at times either his own calculations or some unknown apocrypha. By comparing the Syriac original of the *Apocalypse* and its Greek, Latin and Slavonic translations, the current paper tries to reconstruct the chronological system presented in the text.

[59] Eusebi Chronicorum libri duo / Ed. A. Schoene. Berolini, 1875. Vol. 1: Chronicorum liber prior.; 1866. Vol. 2: Chronicorum Canonum quae supersunt.
[60] См.: *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы. С. 105–108, 259–260.

Keywords: Pseudo-Methodius, biblical chronology, apocrypha, apocalyptic literature, Syriac Christianity.

Literature Cited

Aerts, W.J., Kortekaas, G.A., eds., transl. *Die Apokalypse des Ps.-Methodius: Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen.* Louvain 1998. Vol. 1–2. [CSCO; 569–570 = Subs. 97–98].

Alexander, P.J. *The Byzantine Apocalyptic Tradition.* Berkeley, Los Angeles, London 1985.

Assemani, J.S. *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana in qua manuscritpos codices suriacos recesint.* T. 1. Rome 1719.

Blair, S.S. "What is the Date of the Dome of the Rock?" In Raby, J., Johns, J., eds. *Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem.* Oxford 1992. P. 59–87.

Bonura, C. "A Forgotten Translation of Pseudo-Methodius in VIIIth-Century Constantinople: New Evidence of the Greek «Apocalypse of Pseudo-Methodius» during the Dark Age Crisis." In Matheou, N., Kampianaki, T., Bondioli, L.M., eds. *From Constantinople to the Frontiers: The City and the Cities.* Leiden, Boston 2016. P. 260–276.

Brock, S. "Syriac Views on Emergent Islam." In Juynboll, G.H.A., ed. *Studies on the Ist Century of Islamic Society.* Carbondale 1982. P. 9–21.

Brooks, E.W., ed. *Eliae metropolitae Nisibeni Opus chronologicum.* Part 1. Paris 1910. [CSCO; 62. Syr. Ser. 3; T. 7].

Elliger, K., Rudolph, W., Schenker, A., et al., eds. *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Stuttgart 1997^{5}.

Hoyland, R. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroaztrian Writtings on Early Islam.* Princeton 1997.

Istrin, V. "Otkrovenie Mefodiya Patarskogo i apokrificheskie videniya Daniila v vizantijskoj i slavyano-russkoj literaturakh: Issledovanie i teksty." In *Chteniya v Imp. Obshchestve istorii i drevnostej rossijskikh.* Moscow 1897. Vol. 2. P. I–II, 1–250; Vol. 4. P. 5–131.

Kmosko, M. "Das Rätsel des Ps.-Methodius. " *Byzantion 6* (1931). P. 273–296.

Kuzenkov, P.V. *Christianskie chronologicheskie sistemy: Istoriya letoschisleniya v svyatootecheskoj i vostochnokhristianskoj tradicii.* Moscow 2015.

Lolos, A., ed. *Das dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios.* Meisenheim am Glan 1978. [Beiträge zur klassischen Philologie; 94].

Martinez, F.J. *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Ps.-Athanasius: Dissertation.* Washigton 1985.

Möhring, H. *Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung.* Stuttgart 2002.

Mosshammer, A.A., ed. *Georgii Syncelli Ecloga chronographica.* Leipzig 1984.

Nau, F. "Révélations et légendes: Méthodius, Clément, Andronicus." *Journal Asiatique.* Ser. VII, 9 (1917). P. 425–434.

Ortiz de Urbina, I. *Patrologia Syriaca.* Rome 1965^{2}.

Palmer, A., Brock, S., Hoyland, R. *The VIIth Century in the West-Syrian Chronicles.* Liverpool 1993.

Penn, M.Ph. *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Isalm.* Oakland 2015.

Podskalsky, G. *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjärigen Friedensreiche (Apok. 20): Eine motivgeschichtliche Untersuchung.* München 1972.

Rahlfs, A., Hanhart, R., eds. *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes.* Stuttgart 2006^{2}. Vol. 1–2.

Reinink, G.J. “An Early Syriac Reference to Qur’an 112?” In Vanstiphout, H., ed. *All Those Nations: Cultural Encounters within and with the Near East: Studies presented to H. Drijvers.* Groningen 1999. P. 123–129.

Reinink, G.J. “Early Christian Reactions to the Building of the Dome of the Rock in Jerusalem.” *Christian Orient.* Vol. 2 (8). Saint Petersburg, Moscow 2001. P. 227–241.

Reinink, G.J. “Ismael, der Wildesel in der Wüste: Zur Typologie der Apokalypse des Ps.-Methodius.” *Byzantinische Zeitschrift* 75 (1982). P. 336–344.

Reinink, G.J. “Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser.” In Verbeke, W., Verhelst, D., Welkenhuysen, A., eds. *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages.* Louvain 1988. P. 82–111.

Reinink, G.J. “Pseudo-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam.” In Cameron, A., Conrad, L.I., eds. *The Byzantine and Early Islamic Near East.* Vol. 1. Princeton 1992. P. 149–187.

Reinink, G.J. “The Romance of Julian the Apostate as a Source for VII^th^-Century Syriac Apocalypses.” In Canivet, P., Rey-Coquais, J.P., eds. *La Syrie de Byzance à l’Islam, VII^e^–VIII^e^ siècles.* Damascus 1992. P. 75–86.

Reinink, G.J., ed., transl. *Die Syrische Apokalypse des Ps.-Methodius.* Vol. 1–2. Louvain 1993. [CSCO; 540–541 = Syr. 220–221].

Sackur, E. *Sibyllinische Texte und Forschungen Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle.* Halle 1898.

Shoemaker, S.J. “The Reign of God Has Come: Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam.” *Arabica* 61/5 (2014). P. 514–558.

Shoemaker, S.J. “The Tiburtine Sybil, the Last Emperor, and the Early Byzantine Apocalyptic Tradition.” In Burke, T., ed. *Forbidden Texts on the Western Frontier: The Christian Apocrypha from North Americam Perspectives: Proceedings from the 2013 at York University Christian Apocrypha Symposium.* Eugene (Oregon) 2015. P. 218–244.

Su-Min Ri, A., ed., transl. *La Caverne des trésors: Les deux recensions syriaques.* Vol. 1–2. Louvain 1987. [CSCO; 486–487 = Syr. 207–208].

Wallis Budge, E.A., ed. *The Book of the Cave of Treasures.* London 1927.

Zabolotnyi, E.A. “Mar Aba II.” In *Pravoslavnaya enciklopediya.* Vol. 43. Moscow 2016. P. 424–425.

Zabolotnyi, E.A. “Mefodiya Patarskogo Otkrovenie.” In *Pravoslavnaya enciklopediya.* Vol. 45. Moscow 2017. P. 139–142.

Evgenii Zabolotnyi
PhD in History, Researcher
Lomonosov Moscow State University
Faculty of History
Lomonosovsky prospect, 27–4
119991 Moscow
e-mail: e.zabolotnyj20@mail.ru

Pavel Kuzenkov
PhD in History, Assistant Professor
Lomonosov Moscow State University
Faculty of History
Lomonosovsky prospect, 27–4
119991 Moscow
e-mail: pk407@mail.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Р.М. Шукуров

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ И ЕЕ РЕАКТУАЛИЗАЦИИ: ВИЗАНТИЙСКАЯ ИДЕЯ ИРАНА*

Аннотация: В статье ставится проблема «культурной памяти» и ее роли в византийском интеллектуализме. В качестве частного примера анализируются концепции Ирана (Персии), обнаруживаемые в византийской письменности с IX по XV в. В этой связи подробно обсуждается содержание византийской культурной памяти и механизмы ее реактуализации в византийской интеллектуальной повседневности. Автор показывает, что в актуальном сознании византийцев существовало несколько независимых идей «Персии», часть из которых продуцировалась именно культурной памятью, а другие являлись отражением текущей действительности, пропущенной сквозь призму памяти. Присутствие в византийском сознании нескольких параллельных концепций Ирана позволяют поставить вопрос о многолинейности византийского сознания в противоположность однолинейности современных аналитических стратегий.

Ключевые слова: Византия, Иран, Персия, культурная память, византийская ментальность, средневековое сознание, византийская литература, новоперсидская культура.

I. Ускользающая тема

Когда современный ученый пытается представить себе содержание исследовательского поля «Византия и Иран», ему на ум прежде всего приходят бурные и колоритные перипетии взаимоотношений между Византией и Сасанидским Ираном. Тема «Византия и Иран» в нашем сознании обычно связывается с позднеримской и ранневизантийской эпохой, с III в. н. э. и по правление императора Ираклия (610–641) включительно. Отношения Византии с Востоком со времени мусульманского завоевания и основания Халифата на бывших землях разгромленной Сасанидской империи мы обычно описываем как отношения с арабами, а затем — с разными тюркскими народами. Иран, таким образом, совершенно исчезает из трудов современных историков, посвященных последующей истории Византии, где его заменяют арабы и тюрки.

Здесь мы сталкиваемся с парадоксом: хотя иранская культура вовсе не прекратила своего существования и в IX–XI вв. достигла периода расцвета, представляется, однако, что Иран и новоперсидская цивилизация будто игнорировались в средне- и поздневизантийской культуре. Как мы увидим, на самом деле

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14–28–00213).

существовало несколько концепций Ирана, включая как те идеи, что относились к культурной памяти, так и новое знание о современном иранском мире. Понятие «культурной памяти» применительно к византийской ментальности и роль в ней иранских мотивов нуждаются в особых объяснениях, которые и откроют дальнейшее обсуждение.

Обсуждаемая тут тема заслуживает дальнейшей систематической разработки; здесь я обрисую лишь наиболее значимые ее аспекты и укажу некоторые из возможных подходов к ее описанию.

II. Культурная память versus «архаизм»

Сначала, однако, следует обсудить проблему общего характера, охарактеризовав ряд важных черт византийского сознания, обретающих особое значение в данном контексте. Как мы увидим ниже, значительная доля информации о Персии относится к типу, который в современной историографии обычно описывается как продукт излюбленной византийцами «архаизации» («классицизации»). Исследователи византийской литературы давно обсуждают феномен «архаизации» («классицизации»); сейчас она понимается как использование «искусственных» форм греческого языка, а также литературных, исторических, географических, научных и других понятий и инструментов, «имитирующих» древнегреческую текстовую культуру. Целью этой «имитации», согласно современным исследованиям, могло бы быть придание тексту стилистического привкуса древности либо инициирование самоценной игры, воспроизводящей античный язык и образные структуры, либо особая маркировка себя автором-интеллектуалом, которая бы отличила его от необразованного «другого»[1].

Напротив, я полагаю, что в большинстве случаев «архаизация» (включая византийский образ Персии) не являлась независимым и самодостаточным принципом, но скорее была функцией сознания в его взаимодействии с эксплицитной (а порой и имплицитной) культурной памятью. В последние десятилетия проблема культурной памяти стала крайне популярной во всех областях гуманитарного знания, и к настоящему времени вышло великое множество работ на эту тему. Для последующей дискуссии особенно важны исследования Яна Ассмана, который подвел прочную теоретическую основу для применения концепции «культурная память» к древним и средневековым цивилизациям[2].

В византинистике серьезная попытка пересмотра концепции «архаизации» была предпринята Марком Бартусисом еще в 1995 г. М. Бартусис показал, что «влияние архаизации обнаруживается отнюдь не только в рамках культурной, интеллектуальной и социальной сфер византийского интеллектуализма», напротив,

---

[1] Детальное изложение и соответствующую библиографию см.: *Bartusis M.* The Function of Archaizing in Byzantium // Byzantinoslavica. 1995. Vol. 56/2. P. 271–278.

[2] *Assmann J.* Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination. 2011. P. 15–141 (Part I); *Idem.* Collective Memory and Cultural Identity // New German Critique. 1995. Vol. 65. P. 125–133. Подробнее о концепции «культурной памяти» в исторических исследованиях см.: *Репина Л.П.* Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). М., 2003; *Она же.* Историческая память и современная историография // Новая и новейшая история. 2004. № 5; *Barash J.A.* Collective Memory and Historical Time // Práticas da História. Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past. 2016. Vol. 1/2. P. 11–37.

«чаще всего архаизация… встречается в императорском церемониале и управлении, нумизматике, печатях и идеологии, с одной стороны, и в жития святых, литургии, церковном управлении, религиозном искусстве и богословии, — с другой»[3]. Другими словами, византийцы использовали свое древнее наследие практически по всех сферах творческой деятельности. М. Бартусис сделал и другой важный вывод, отметив, что «архаизация придавала миру авторов преемственность и постоянство смысла», и далее, «стремление к постоянству выявляет отношение прошлого и будущего к настоящему»[4]. Он также точно подметил, что «архаизация» должна рассматриваться в контексте «гораздо более широкого феномена, включающего в себя своеобычную манеру, в которой византийцы использовали свое наследие»[5]. Таким образом, Бартусис сделал большой шаг по пути реконцептуализации «архаизирования» как функции культурной памяти, хотя и без эксплицитных отсылок к самой памяти.

Тем не менее попытка М. Бартусиса заново проблематизировать «архаизацию» не имела почти никакого влияния на последующую историографию[6]. Лишь недавно была сделана попытка контекстуализировать идею культурной памяти. Леонора Невилл, старательно избегая термина «архаизация», рассматривает ссылки на библейских и античных персонажей и события, присутствующие в византийской историографии, в рамках исследования культурной памяти[7]. В другой своей работе я постарался показать, что так называемая «архаизация» применялась в особой эпистемологической стратегии, развивавшейся византийским научным знанием: «архаичная» терминология обычно использовалась в научных дискурсах для обозначения абстрактных родовых понятий, тогда как виды зачастую приобретали «новые» и «современные» имена. В этом смысле «архаичная» терминология не рассматривалась византийцами как таковая, но скорее, как своего рода *мета-язык*, описывающий абстрактные структуры и редуцирующий реальность[8].

На деле отмеченная роль «архаизмов» как научного мета-языка, придающего «преемственность и постоянство смыслу» (Бартусис) и вырабатывающего «модели поведения» (Невилл), являются частными случаями функционирования культурной памяти. Современный научный термин «архаизация» — результат

---

[3] *Bartusis M.* Function… P. 277.

[4] Ibid. P. 276.

[5] Ibid. P. 271.

[6] Например, Эми Папалександру в своей во многих отношениях новаторской работе «The Memory Culture of Byzantium» походя упоминает о «связи памяти с книгами и грамотностью», имея в виду интерес интеллектуалов к энциклопедическому «собирательству» текстуальных объектов древности и сравнивая это с встраиванием античных spolia в новые здания. Конечно, термины «культура памяти» и «культурная память» не тождественны, и вряд ли можно ожидать систематического анализа последней от этой работы Э. Папалександру (*Papalexandrou A.* The Memory Culture of Byzantium // A Companion to Byzantium / Ed. L. James. Oxford, 2010. P. 121). Сборник статей «Memory and Oblivion in Byzantium» описывает многочисленные частные случаи в византийских визуальных и текстуальных источниках, но не проблематизирует концепцию культурной памяти и механизмы ее действия в византийской культуре (Memory and Oblivion in Byzantium / Ed. by A. Milanova, V. Vatchkova, T. Stepanov. Sofia, 2011).

[7] См.: *Neville L.* Why Did the Byzantines Write History? // Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies Belgrade, 22–27 August 2016. Plenary Papers. Belgrade, 2016. P. 265–276 (особ. 274).

[8] См.: *Shukurov R.* The Byzantine Turks, 1204–1461. Leiden, 2016. P. 14–17.

неверной интерпретации того, как в исторической действительности индивидуальное сознание взаимодействовало с культурной памятью. Проблема заключается не в простом, как считают современные ученые, переносе лингвистического, текстуального, тематического и т. п. объекта из, например, I в. в «новый» дискурс, относящийся, скажем, к реалиям XII в.: напротив, автор XII в. мог использовать только те «античные» объекты, которые присутствовали в современной ему культурной памяти, даже если по происхождению эти объекты восходили к I в. н. э. В этом смысле, Ксеркс, Соломон, Аристотель, Константин и т. д. принадлежали не столько историческому прошлому, сколько как элементы памяти, ко времени автора XII в., к реалиям культурной памяти того периода. Чтобы подчеркнуть особенность измерения памяти в ее взаимодействии с сознанием, я процитирую яркое, всеобъемлющее и точное определение Пьера Нора: «память — это жизнь, порожденная живыми обществами, основанными в ее имя. Она постоянно эволюционирует, открыта диалектике воспоминания и забывания, не осознает своих последовательных деформаций, уязвима для манипуляций и присвоения, может долго пребывать в спящем состоянии и периодически оживать <…> Память — постоянно актуальный феномен, нить, связывающая нас с вечным настоящим…»[9].

Особой чертой именно византийской культурной памяти был ее беспрецедентно удаленный временной горизонт, что отличало византийцев от большинства их соседей по средневековому Средиземноморью. Верхний временной предел памяти терялся в героическом эпическом безвременье Гомера и в библейском квази-историческом прошлом и охватывал верифицируемое историческое прошлое, начиная примерно со времени Греко-персидских войн и ab urbe condita. Культурная память включала в себя значительный массив разнообразной информации, пришедшей из прошлого и воплотившейся в языке, письменных текстах, ритуалах, визуальной традиции, практических техниках, устной традиции, привычках и обычаях. В своем «классицизирующем» варианте язык имел решающее значение как связующее звено, обеспечивающее преемственность и целостность памяти. «Классицизирующий» язык «склеивал» эту разновременную и разношерстную массу информации и делал ее доступной для использования.

В византийской текстовой и визуальной культуре любая прямая отсылка или косвенная аллюзия на элемент культурной памяти в каждом случае указывала на особый тип взаимодействия между индивидуальным сознанием и коллективной памятью. Различные сегменты культурной памяти обслуживали разные потребности и запросы живой культуры.

Византийская культурная память представляла только часть информации, произведенной предшествующими поколениями, и в значительной степени перерабатывала и реинтерпретировала ее. Это был живой и потому постоянно меняющийся феномен. Набор элементов также не был неизменным: он менялся с течением времени, менялись и контекстные смыслы этих элементов. Нам необходимо отличать, с одной стороны, инвариантное ядро культурной памяти, сохранявшееся постоянным на протяжении всей истории Византии, а с другой стороны, причины и последствия включения и исключения отдельных элемен-

[9] См.: *Nora P.* Between Memory and History: Les lieux de mémoire // Representations. 1986. Vol. 26. P. 8.

тов прошлого в разные исторические периоды, их внутренний смысл и функцию в общем контексте воображаемого «Я». Такая деконструкция культурной памяти позволит углубить наше знание о базовой модели византийской идентичности: какие элементы были неизменными, а какие менялись, как и почему они эволюционировали? Тем не менее содержание византийской культурной памяти, особенно с учетом ее изменений в разные периоды византийской истории, пока не изучалось специально и не описывалось систематически.

Другой набор проблем касается моделей и механизмов воспроизводства культурной памяти. В этом контексте византийская система образования, ритуалы (в религии и магии, в общественной и политической жизни, и т. п.), определенные виды текстовой деятельности (энциклопедии, лексикография и др.) могут считаться своего рода *мнемоническими* функциями культуры, нацеленными на сохранение памяти и поддержание ее в рабочем состоянии.

В рамках этого концептуального подхода такому научному «архаизму», как «архаизация», нет места. Объяснять то или иное обращение к культурной памяти как «архаизацию», не пытаясь при этом понять причины и функции этой «античной» отсылки в контексте живого сознания, практически означает не сказать ничего.

III. Памятная Персия

Продолжая предшествующие рассуждения, я начну с исторической Персии, т. е. Ирана до времени мусульманского завоевания VII в. Ахеменидский, Парфянский и Сасанидский Иран упоминаются во множестве случаев, выходящих далеко за рамки фактической истории Древней Греции и Рима, как она описана византийцами. Несомненно, в IX–XV вв. информация об исторической Персии, давно прекратившей свое существование, относилась к сфере культурной памяти и реактуализировалась в современных дискурсах именно в качестве элемента «запомненного» исторического прошлого.

Византийцы помнили, что персы происходили от Перса (Πέρσης), сына Персея и Андромеды, воспитанного отцом Андромеды Кефеем. Перс унаследовал от него земли Кассеи (это старое обозначение Персии). У Перса был сын Ахемен (Ἀχαιμένης), давший свое имя династии Ахеменидов[10]. «Ахемениды» во множественном числе обозначало династию, правившую Древним Ираном, а также иногда и персов в целом[11]. Опираясь на античных авторов, византийцы продолжали использовать наряду с обычными обозначениями Персия (Περσίς) и персы (Πέρσαι) более редкие и старинные синонимы Μηδία (Мидия) и Μῆδοι (мидийцы). Точно так же до самого конца византийского периода термин μηδική порой заменял прилагательное «персидский», а глагол μηδίζω означал «переходить на

[10] См., напр.: TLG, s. v. Ἀχαιμένης (Kedrenos, Pseudo-Zonaras, Kritoboulos, etc.). Однако, согласно другой генеалогии, Перс был сыном Медеи: *Eustathius Thessalonicensis.* Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem // Geographi Graeci minores / Ed. K. Müller. Vol. 2. P., 1861. P. 394–395 (1059).

[11] См., напр.: Scholia in Dionysii periegetae orbis descriptionem (scholia vetera) (olim sub auctore Demetrio Lampsaceno) // Geographi Graeci minores. Vol. 2. P. 456 (1053); Theodori Gazae epistolae / Ed. Petrus Aloisius M. Leone. Napoli, 1990. No 25 строка 115.

сторону персов»[12]. Более редким литературным обозначением северной Персии и персов были Ария и арийцы[13].

Византийцы хорошо помнили порядок преемства между главными иранскими царствами и родовую связь между ними (мидийцы, Ахемениды, Парфяне / Аршакиды, Сасаниды), античную географию Персии, включавшей в себя Иранское нагорье, побережья Каспийского моря и Персидского залива, до самого Инда, а также крупные древние города (Сузы, Экбатаны, Рей, Пасаргады, Ктесифон и др.). Начиная с VIII в. историческая Персия и персы довольно часто упоминались эксплицитно или в виде аллюзий в многочисленных текстах разных жанров.

Чтобы подчеркнуть значимость персидского сегмента в культурной памяти, я сосредоточусь здесь на лексиконе Суда X в., дающем яркий и красноречивый пример для данной темы[14]. С одной стороны, Суда — пожалуй, богатейшее византийское хранилище разнообразной информации, практически полностью сфокусированной на «древности», относившейся к культурной памяти. С другой стороны, являясь по жанру энциклопедией и словарем, Суда представляет собой часть «мнемонического» механизма культуры, который систематизировал и хранил знание о древности, заслуживавшее запоминания.

Суда состоит из примерно 31 000 статей, в которых Персия и персы упомянуты более трехсот раз. «Персидские» ссылки охватывают древнюю историю Ирана и греко-персидских отношений вплоть до времен Ираклия. Все эти ссылки можно разделить на следующие шесть основных категорий.

1. Слова, заимствованные греческим языком во времена Ахеменидов, Парфян и Сасанидов. Часть этих персидских заимствований были собраны и проанализированы Бертраном Эммерданже[15]. Большинство этих заимствований прямо обозначено в Суде как персидские слова, происхождение лишь некоторых из них не указано (последние помечены в нижеследующем списке звездочкой *). Слова можно отнести к следующим подгруппам:

а) Политическая и общественная жизнь:

— государственное управление (ἄγγαρος, ἀστάνδαι, βέρεδον, μιρράνης*, σατράπης и σατραπεία, σελλάριος* и т. п.);
— оружие и доспехи (например, ἀκινάκης, γέρρον, σάγαρις, σιβύνη и ζιβύνη, σαμψήρα);
— религия (μάγος, παράδεισος*, φρουδίγα);
— торговля, включая меры весов и деньги (ἀρτάβη, ἀχάνη δαρεικός, σίκλον, γάζα, παρασάγγης, δανάκη*).

[12] TLG, s.v. μηδίζω (Георгий Хиробоск, Константин Багрянородный, Никифор Василак, Евстафий Солунский, Геннадий Схоларий).

[13] Hesychii Alexandrini lexicon / Ed. K. Latte. P.A. Hansen, I.C. Cunningham et al. T. 1–4. Copenhagen, 1953, 1966; Berlin, 2008–2009. Alpha 7214; *Eustathius Thessalonicensis.* Commentarium in Dionysii… P. 343–344 (714), 399.4ff (1097): Ἄριοι, Ἀριανή, etc.

[14] Suidae Lexicon / Ed. A. Adler. 5 vols. Leipzig, 1928–1938; онлайн-издание: Suda. Byzantine Lexicography / Ed. by D. Whitehead, W. Hutton, C.P. Roth, P. Rourke, E. Vandiver (URL: http://www.stoa.org/sol/, дата доступа 12.10.2018).

[15] *Hemmerdinger B.* 158 noms communs grecs d'origine iranienne. D'Eschyle au grec modern // Byzantinoslavica. 1969. Vol. 30. P. 18–41; *Idem.* 173 noms communs grecs d'origine iranienne // Byzantinoslavica. 1971. Vol. 32. P. 52–55.

b) Повседневная жизнь:

   — элементы костюма, включая ткани и аксессуары (καυνάκης, κάνδυς, κίδαρις, κύρβασις (κυρβασία), μανδύα, νιδάριον, σαράβαρα, τιάρα, φιβλατώριον и др.);
   — еда (ἀβυρτάκη);
   — домашняя утварь (γέρρα);
   — медицина (πισάγας);
   — музыка (βάρβιτος*).

   К этой же категории можно отнести и редкий пример заимствования: любопытная частица μακάρι, заимствованная из пехлеви и обозначающая «если бы только» (подобно εἴθε, ἤθε, ἰθύς, ὄφελον), вводящая пожелание, чтобы нечто было бы таким в прошлом или настоящем (см. также ниже).

c) Природные объекты, включая флору, фауну, минералы (κολόκυνθα, νάφθα, ταώς, τίγρις*, παμβακίς*, πιστάκιον*, и т. п.).

2. Имена известных персидских деятелей времен Ахеменидской, Парфянской и Сасанидской империй: Медей, Астиаг-мидиец, Кир Великий и Кир Младший, мать Кира Великого Мандана, Камбиз, три Дария, жена Дария I Атосса и брат Артаферн, Ксеркс, Артаксеркс, мать Кира Младшего Парисатида, Аршак-парфянин и Аршакиды, Сасанидские цари Шапур, Пероз и два Хосрова, царица массагетов Томирис, персидские военачальники Аброкомас, Гарпаг, Датис, Мардоний, Артаферн, Артабаз, Бесс.

Сюда можно добавить знаменитых религиозных деятелей Ирана, таких как Митра, Зороастр, Остан, Астрампсих, Мани, халдейская Сивилла.

К этому подразделу можно также причислить несколько топонимов, относящихся к Персии: Ἐρυθρὰ θάλασσα и Περσικὸς κόλπος, Ἤπειρον (Континент), Νίσαιον (город в Иране).

3. Статьи, упоминающие о Персии в связи с персонажами из греко-римского прошлого: Алкивиад, Александр, Антиох, Аристарх, Артемизия, Булис, Бранхиды, Харон, Демарат, Демокед, Демокрит, Дионисий, Домициан, Эпифаний, Гермий, Ираклий, Геродот, Гефестион, Юлиан, Йовиан, Юстиниан I и Юстиниан II, Гиппократ, Леоннат, Леонид, Ураний, Требоний, Фемистокл, Ксенофонт и др.

4. Четвертый разряд статей охватывает понятия, обозначавшие различные феномены общественной и политической жизни, которые в культурной памяти греков и римлян были так или иначе связаны с Персией. Как правило, это слова греческого происхождения, но обозначенные ими понятия считались связанными с Персией и персами: например, бессмертные (ἀθάνατοι), астрономия, ведовство (γοητεία), магия (μαγεία), знахарство (φαρμακεία), дегустатор (ἐδέατρος), попечители (ἐπιμεληταί), гадание по печени (ἡπατοσκοπία), пограничная стража (λιμιταναῖοι), суверенная власть (βασιλεία), великий царь (βασιλεὺς μέγας и μέγας βασιλεύς), люцерна (μηδικὴ πόα), петух (Περσικὸς ὄρνις), божественный огонь (θεσπιδαὲς πῦρ), жертвоприношение (θύειν) и др.

По большей части это греческие обозначения персидских понятий, предположительно заимствованных или ставших известными от персов. В немногих случаях прямая ссылка на персов в объяснении этих слов отсутствует, но предполагается, что они заимствованы из «персидского» контекста, как, например, δεκατεύειν (платить десятину), ὀφθαλμὸς βασιλέως (царево око).

5. Зачастую Суда объясняет чисто греческие понятия и слова при помощи отсылок к Персии и персам, обычно взятых у античных авторов (Адам, Анакиндаракс, Анаксимен, ассирийцы, Атромет, Гемоний, ἀκρόδρυα, ἀλεκτορίδες, ἀναλαμβάνειν, ἀντίξοον, ἀπόβλεπτον, ἀποδασμόν, ἀπολεγόμενος, ἀπόνοια, ἅσατο, ἀσμενίζω, αὐθιγενής, ἄχαρι, ἀχαρίστως, βομβεῖ, δατισμός, διεξιφίσω, διφροφόροι, ἐγκεκορδυλημένος, ἐγνωμάτευεν, ἐλευθέριος, ἐξελιγμῶν, ἐξπλοράτωρ, ἐπαρτήσας, εἶ, κόσμος, πῦρ, χαίρομαι).

6. Наконец, порой Суда определяет время деятельности знаменитых древних греков через хронологию персидских царей или время Персидский войн (Анаксимен, Хионид, Херил, Гелланик, Эпихарм, Эврипид, Гиппус — историк, Фринис, Пифагор). Интересно, что библейских и христианских ссылок очень мало по сравнению с языческими греко-римскими, и они включают в себя лишь несколько персонажей времен Ахеменидов, таких как Дарий и Аман, Ксеркс, Ездра и Юдифь.

Эти примеры очень показательны: лексикон Суда собрал (за небольшими исключениями) те «древнеперсидские» понятия и термины, которые интересовали образованных византийцев в X в. н. э. Воображаемые «Персия» и «персы» ассоциировались с империей как политическим институтом (царь, война и др.), особым типом культуры (одежда, еда, торговля, религия, магия, и т. п.) и национальным характером (мудрость, благородство, жестокость, тонкость и др.)

Конечно, в византийской культурной памяти актуальное знание о Персии, сохранявшееся в античных источниках вплоть до времени Ираклия, присутствует в значительно упрощенном, редуцированном и лишенном конкретики виде. Временная дистанция сделала образ Персии и персов довольно абстрактным, подчиненным грубым обобщениям. По сути, то была не историческая Персия, а «Персия *памяти*» (memorial Persia), идеальный образ, запечатленный в культуре. Любопытно, что в целом эта «Персия памяти» почти не менялась со временем вплоть до конца византийского периода. В культурной памяти ее основные черты оставались неизменными. Даже христианский опыт византийцев не сильно ее затронул, уточнив лишь оценки персидской магии и ведовства, которые теперь стали носить однозначно отрицательный окрас.

В целом свидетельство Суды ясно показывает, насколько важной и многоплановой была Персия в культурной памяти. Зафиксированная в Суде информация имеет многочисленные параллели, пересечения и дополнения в трудах Исихия, Фотия и позднейших лексиконах. Конечно, эти греко-греческие словари играли важную роль в сохранении и других сегментов культурной информации, унаследованной от античного мира. Помимо лексиконов, сходную «мнемоническую» функцию можно приписать исключительно богатой византийской традиции схолий к древним авторам[16], а также и другим энциклопедическим собраниям, например, «Библиотеке» Фотия и сочинениям Константина Багрянородного[17].

[16] Примечательно, что иногда персы могли появляться даже в схолии к Гомеру: «Ἄθως ὄρος ἐν Θρᾴκῃ — <…> τοῦτο δὲ διώρυξεν ὁ Ξέρξης καταπλῆξαι τοὺς Ἕλληνας θέλων» (Les scolies genevoises de l'Iliade / Ed. J. Nicole. Vol. 1. Geneva, 1891. P. 173 (XIV.229)).

[17] Современный анализ энциклопедической традиции см.: Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance / Ed. J. König, G. Woolf. Cambridge, 2013, особенно часть II и главы, написанные Полом Магдалино, Андрашем Неметом и Эрикой Гилен (Ibid. P. 219–276). См. также: *Семеновкер Б.А.* Библиографические памятники Византии. М., 1995.

К этому стоит добавить и подлинные древние источники, тексты с персидскими мотивами, циркулировавшие в многочисленных рукописях на протяжении средне- и поздневизантийского периодов (Геродот, Эсхил, Фукидид, Ксенофонт, Диодор, Страбон, Плутарх и многие другие)[18]. Эта прочная традиция сохранения и воспроизведения трудов древних авторов также может быть квалифицирована как своего рода «мнемоническая» функция культуры[19].

IV. Активация памяти

Возникает, однако, вопрос: была ли «вспоминаемая Персия» областью интереса лишь антиквариев и поддерживалась ли она исключительно в узком кругу знатоков или же она принадлежала широкой аудитории в ее повседневном стремлении понять окружающую реальность? Другими словами, насколько задействован был этот сегмент культурной памяти в рутинном истолковании и классификации новых событий и объектов?

Я ограничусь здесь несколькими примерами, относящимися к разным регистрам культуры; они, как я полагаю, продемонстрируют весьма значимую роль рассматриваемого сегмента памяти в большинстве сфер интеллектуальной и культурной деятельности.

Во-первых, в высоких жанрах текстуальной культуры (историографии, риторических сочинениях, церковных проповедях и т. п.) ссылки на древнюю Персию играли роль парадигматических ассоциаций, обеспечивавших абстрактную объяснительную модель для отдельных частных случаев из современной жизни. Отмеченная функция, прежде всего, историографии была подробно проанализирована Л. Невилл в упомянутой выше работе[20]. Средне- и поздневизантийская литература высоких жанров содержит значительное число отсылок к древней Персии и персам. Самыми популярными фигурами были Кир Великий, Дарий I, Ксеркс I и Дарий III. Образованные византийцы усваивали историю древней Персии в ходе обучения, во время чтения древних авторов.

Древняя Персия встречается также в текстах, предназначенных для аудитории вернакулярной литературы[21]. Многочисленные византийские версии «Романа об Александре» и поздневизантийская «История Велисария» непосредственно касаются греко-персидских войн, и присутствие в них Персии неудивительно, хотя интерес публики к Александру и особенно к Велисарию в XIV в. примечателен сам по себе. Публика, к которой были обращены вернакулярные поэмы,

[18] О распространенности и циркуляции античных текстов в Византии см., в частности: *Kaldellis A.* Classical Scholarship in Twelfth-Century Byzantium // Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics / Ed. by Ch. Barber, D. Jenkins. Leiden, 2009. P. 1–43; *Idem.* Byzantine Readings of Ancient Historians, Texts in Translation with Introductions and Notes. L.; N.Y., 2015; Textual Transmission in Byzantium: Between Textual Criticism and Quellenforschung / Ed. by J. Signes Codoñer, I. Pérez Martín. Turnhout, 2014.

[19] О проблематизации отношения византийцев к античному знанию и формам и механизмам его сохранения см.: *Kaldellis A.* Classical Scholarship in Twelfth-Century Byzantium…

[20] См.: *Neville E.* Why Did the Byzantines Write History?..

[21] Современный анализ византийской вернакулярной литературы см. в: Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond / Ed. by C. Cupane, B. Krönung. Leiden; Boston 2016.

желала слушать рассказы о древних персах, обладая достаточной фактической информацией, чтобы правильно понимать эти упоминания Персии.

Самыми интригующими являются упоминания Персии там, где они кажутся анахронизмом, или, исходя из здравого смысла, вообще не должны были бы там присутствовать. В «Дигенисе Акрите» приданое невесты Дигениса включает в себя знаменитый чудесный меч Хосрова (кажется, что речь шла о Хосрове II)[22]; в одной из версий эпоса Хосров II появляется вновь со своим военачальником Шахрваразом (Σάρβαρος)[23]; в связи с возведением гробницы Дигениса упоминается царская гробница в Пасаргадах (Πασαργάδαι и Παρασογάρδαι)[24]; Дарий III упоминался вместе с Александром Великим[25]; наконец, в целом персы и Персия упомянуты в разных версиях еще несколько раз[26]. Особая оптика эпоса устраняет временную дистанцию между событиями, укорененными в культурной памяти.

Древняя Персия и персы появляются в византийских пословицах, которые могли циркулировать среди вернакулярной аудитории. Эти пословицы немногочисленны (их около дюжины), но все они непосредственно связаны с исторической памятью, воспроизводящей знание и предрассудки, сформировавшиеся в античности. В нижеследующих примерах персы ассоциируются с упрощенным религиозным ритуалом, жестокостью, утонченной жизнью и богатством.

Перс, приносящий жертву, означало принесение в жертву без затей, простой ритуал, и, следовательно, слишком простое решение сложного дела[27]. Пословица отсылает к Геродоту (I.131–32), который говорил, что персы, в отличие от греков, имели простое богослужение и не возводили статуй богов, храмов, алтарей и т. п.

Персидская кара, т. е. суровое и жестокое наказание[28].

«*Мозг Зевса,* т. е. изысканнейшее яство, так говорят персы о тех, кто живет в роскоши; или же *царский мозг*»[29].

Мидийская еда, т. е. дорогая и изысканная еда. Пословица впервые появилась в I или II в. н. э. (Дион Хризостом и Диогениан) и появляется опять в сочинениях патриарха Григория II в XIII в.[30] Михаил Апостолий повторяет пословицу и ее объяснение, добавляя: «потому что мидийцы [живут] в роскоши»[31].

---

[22] *Digenes Akrites.* Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen / Hrsg. E. Trapp. Vienna, 1971. P. 224–225 (E 1070, G.IV–912, Z.V 2230); *Digenes Akrites.* The Grottaferrata and Escorial versions / Ed. E. Jeffreys. Cambridge, 1998. P. 120 (G.IV 912), 318 (E 1080).

[23] *Digenes Akrites* (Trapp). P. 349 (Z 4173).

[24] *Digenes Akrites* (Trapp). P. 326 (E 1671); ср.: *Digenes Akrites* (Jeffreys). P. 360 (E 1671). Пасаргады, столица Ахеменидов, была заброшена со времен Александра Великого.

[25] *Digenes Akrites* (Trapp). P. 332–333 (G 3228/G.VII 90, Z 3898); ср.: *Digenes Akrites* (Jeffreys). P. 206 (G.VII 90).

[26] *Digenes Akrites* (Trapp). P. 383 (Index).

[27] *Makarios Chrysokephalos.* Παροιμίαι κατὰ στοιχεῖον // CPG. Vol. 2. P. 193 (VI. 43): «Ὁ Πέρσης τὴν θυσίαν».

[28] *Makarios Chrysokephalos.* P. 202 (VII. 9): «Περσικὴ τιμωρία».

[29] Suidae Lexicon… Delta 1204: «Διὸς ἐγκέφαλος». Английский перевод см. в: Suda on Line…; *Michael Apostolios.* Συναγωγὴ παροιμιῶν // CPG. Vol. 2. P. 368 (VI. 19).

[30] *Gregorius II Patriarcha.* Collect. proverbiorum recensio Mosquensis // CPG. Vol. 2. P. 122 (IV. 32): «Μηδικὴ τράπεζα: ἐπὶ τῶν εὐπόρων»; см. также: *Idem.* Παροιμίαι συλλεγεῖσαι παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου κυροῦ Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου κατὰ ἀλφάβητον // CPG. Vol. 1. P. 368 (III. 2).

[31] *Michael Apostolios.* P. 527 (XI. 43): «ἁβροδίαιτοι γὰρ οἱ Μῆδοι».

Скифский ответ, т. е. «грубый ответ»[32]. Пословица основывается на истории, рассказанной Геродотом (IV.131–132): во время войны против скифов Дарий I предложил своим врагам мир; в ответ скифы послали Дарию в дар птицу, мышь, лягушку и стрелы. Согласно Геродоту, эти дары имели следующее значение: если только персы не превратятся в птиц, мышей или лягушек, они будут убиты стрелами[33].

Связь между культурной памятью и реальными языковыми практиками представляет заимствованное из пехлеви μακάρι, «если бы только»[34]. Скорее всего, слово возникает уже к VI в., происходя от пехлевийского слова *magar* с тем же значением, а не от современного фарси, в котором оно ныне существует, но с несколько измененным смыслом[35]. Суда объясняет μακάρι как «оптативное наречие, употребляемое необразованными»[36], указывая тем самым на его распространенность в разговорном языке. В самом деле, слово μακάρι использовалось на протяжении всего византийского периода в основном в вернакулярных текстах[37]. Это слово существует в новогреческом языке в формах μακάρι и μαγάρι; последняя, вероятно, отражает вторичное османское фонетическое влияние[38]. Небольшая часть других заимствований из древнеперсидского, парфянского и пехлеви оставалась в употреблении в средне- и поздневизантийский периоды (ἀκινάκης, κίδαρις, κολόκυνθα, μάγος, μανδύα, νάφθα, τιάρα и др.); их древнеперсидская этимология была хорошо известна византийцам благодаря лексикографической и энциклопедической традиции.

Существуют и другие примеры реактуализации памяти о персидских элементах в ходе повседневного имянаречения. Красноречивым примером является военный термин «бессмертные» (ἀθάνατοι, древнеперс. *anauša*?), изначально обозначавший элитные войска Ахеменидов (Дария I и Ксеркса I) и, возможно, появившийся вновь при Сасанидах (*zhayedān*?)[39]. Византийцы помнили историю о бессмертных солдатах парсов; ее можно найти, в частности, у Исихия, Феофана

---

[32] Suidae Lexicon, eta 11: «Ἡ ἀπὸ Σκυθῶν ῥῆσις»; *Makarios Chrysokephalos.* P. 216–217 (VIII. 22): «Τὴν ἀπὸ Σκυθῶν ῥῆσιν»; *Michael Apostolios.* P. 438 (VIII. 39): «Ἡ ἀπὸ Σκυθῶν ῥῆσις».

[33] Подробнее об этом эпизоде см.: *West S.* The Scythian Ultimatum (Herodotus IV 131, 132) // The Journal of Hellenic Studies. 1988. Vol. 108. P. 207–211.

[34] Hesychii Alexandrini lexicon…Alpha 1850, epsilon 794, eta 217, omicron 1955; Photii patriarchae lexicon / Ed. C. Theodoridis. Vol. 1–3. Berlin; New York, 1982–2013. Vol. 3. Omicron 707; Suidae Lexicon… Omicron 994.

[35] Об этом слове в пехлеви см.: *MacKenzie D.N.* A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1986. P. 53: magar «пожалуй; если не». Ср. с современным фарси: *Muʿīn M.* Farhang-i Fārsī. J. 1–6. Tehran, 1371. J. 4. S. 4324: مگر magar «если не, если бы не, кроме, не так ли, возможно» и др. Эммерданже вряд ли прав, считая, что слово было заимствовано позднее VII в.: *Hemmerdinger B.* 158 noms communs grecs… P. 28 (no. 5).

[36] Suidae Lexicon… Omicron 994: «τὸ δὲ μακάρι τῶν ἀπαιδεύτων εὐκτικὸν ἐπίρρημα».

[37] См., напр.: *Eideneier H.* Ptochoprodromos. Einfrühgung, kritische Ausgabe, deutsche Übersetzung, Glossar. Köln, 1991. IV:248–14 (P. 152), IV:420 (P. 162); TLG, s.v. (Михаил Глика, Bellum Troianum, Марино Фальер, Chronicon Toccorum); Epitome of the Kriaras Dictionary (URL: `http://www.greek-language.gr/greekLang/medieval_greek/kriaras/index.html`), s.v.; *Du Cange C.* Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lyon, 1688. Col. 839 (μαγάρι), 853 (μακάρι).

[38] *Andriotes N.P.* Ετυμολογικό λεξικό της κοινής νεοελληνικής. Θεσσαλονίκη, 1967. Σ. 193–194; *Redhouse J.W.* A Turkish and English Lexicon. Constantinople, 1921. P. 1956 (مگر meger).

[39] *Herodotus.* VII. 83, 211; VIII. 113; *Schmitt R.* Immortals // Encyclopaedia Iranica / Ed. E. Yarshater. London; Boston, 2006. Vol. XIII, fasc. 1. P. 2–3; см. также электронную версию (URL: `http:`

Исповедника, в Суде и анонимной хронике XI в.[40] Термин был возрожден в X в. Иоанном I Цимисхием (969–976), сформировавшим особую элитную *тагму* из знатных юношей и назвавшим ее «Бессмертные».

Позднее ἀθάνατοι снова упоминались в правление Михаила VII Дуки (1071–1078) и Алексея I Комнина (1081–1118)[41]. Персидская аллюзия в названии *тагмы* очевидна. Здесь стоит заметить, что в христианском дискурсе слово «бессмертный» был обычным атрибутом Бога и человеческой души, достигшей вечного спасения (ἀθάνατος θεός, ψυχή, ζωή, βίος и др.), однако солдаты возрождали его древнее значение и пренебрегали его высоким христианским смыслом, не беспокоясь о возникшем в результате семантическом конфликте. Наиболее примечательно здесь то, что вспоминаемые «персидские» парадигмы не считались чуждыми, но вполне подходящими для моделирования самих себя.

С середины XIV в. имя Ахеменидов было реактуализировано и стало обозначать османов вдобавок к более распространенному Πέρσαι (см. ниже, раздел 7) и Τοῦρκοι. Османы именуются Ахеменидами у Григория Паламы, Филофея Коккина, Мануила II и др., вероятно, в результате аналогизации мощного натиска осман на греков и вторжений Дария I и Ксеркса I[42]. «Ахемениды» как обозначение осман присутствовало и в разговорном языке. Примикирий Иоанн в своем завещании (1384 г.) жаловался на «продолжающееся вторжение Ахеменидов» на Фасос[43]. В антимусульманском полемическом «Диалоге» Иосифа Вриенния «Ахеменид» было одним из обозначений его собеседника-мусульманина, который, следовательно, виделся автором как османский турок по происхождению[44]. Прозвище Мелетия, знатного тюрка, обратившегося в христианство, и друга Иоанна VI Кантакузина, тоже было, вероятно, «Ахеменид»; судя по этому обозначению, он изначально был турком-османом[45].

Семантическая связь между Ахеменидами и османами пережила Византию и была осмыслена Михаилом Критовулом, который прямо приписал правящей династии Османов ахеменидское происхождение. Критовул пошел дальше и воз-

//www.iranicaonline.org/); *Charles M.B.* Immortals and Apple Bearers: Towards a Better Understanding of Achaemenid Infantry Units // The Classical Quarterly. 2011. Vol. 61. P. 114–133.

40 Hesychii Alexandrini lexicon…Alpha 1531 (ошибочно определяется как «кавалерийская тагма»); Theophanis chronographia / Ed. C. de Boor. T. 1–2. Leipzig, 1883–1885. T. 1. P. 86; Suidae Lexicon… Alpha 707; Historia imperatorum liber ii / Ed. F. Iadevaia. Messina, 2006. Ver. 3047–3049.

41 *Kazhdan A.* Athanatoi // ODB. Vol. 1. P. 220.

42 *Phanourgakes B.* Κείμενα τῆς Αἰχμαλωσίας // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα / Εκδ. Π.Κ. Χρήστου, Β. Φανουργάκης. Τ. 4. Θεσσαλονίκη, 1988. Ep. I.5.13: «Ἀχαιμενίδαις, οὓς νῦν Τούρκους καλοῦμεν»; *Tsames D.* Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἁγιολογικὰ ἔργα. Α΄· Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι. Θεσσαλονίκη, 1985. XXIV.4, XCVIII.15–19; *Palaiologos, Manuel II.* Dialoge mit einem «Perser» / Hrsg. E. Trapp. Vienna, 1966. S. 6.17.

43 Actes du Pantocrator / Éd. V. Kravari. P., 1991. P. 99.12 (No 10).

44 *Argyriou A.* Ἰωσὴφ τοῦ Βρυεννίου μετά τινος Ἰσμαηλίτου διάλεξις // Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών. 1966–1967. Vol. 35. P. 158–195. Имя собеседника-мусульманина было Исмаʿил, он происходил из Лаодикии в Финике и был мусульманским ученым (p. 158.15–18; ταλασιμάνης ← перс. dānishmand), однако, согласно эпилогу, мать Исмаʿила была «римлянкой», т. е. гречанкой-христианкой (p. 194.914: ἡ ἐμὴ μήτηρ ῥωμαία ἦν). Прозвище Исмаʿила, «Ахеменид» и греческая идентичность его матери безошибочно указывают на то, что здесь Иосиф имел в виду его османские и, вероятно, анатолийские связи. Вместе с тем его локализация Лаодикеи в Финике (Эпир) кажется в этом контексте нелогичной.

45 Johannes Kantakuzenos, Christentum und Islam. Apologetische und polemische Schriften. Griechisch-deutsche Textausgabe / Hrsg. K. Förstel. Würzburg; Altenberge, 2005. S. 2.6–18.

родил древнюю легенду о египетском происхождении греков (через Даная и Линкея), греческом происхождении персов (от Персея) и, следовательно, об общем происхождении греков и персов[46]. Как многие другие, Критовул использовал свою культурную память как сундук с сокровищами, из которого он вынимал ту или иную легенду для истолкования текущих событий.

Если вышеприведенные примеры использования культурной памяти были типичными, и их легко умножить, то мой последний пример относится к исключительному, сложному, но тем не менее весьма показательному случаю. Философия Георгия Гемиста Плифона проблематизировала идею персидской мудрости как части греческой традиции и попыталась осмыслить ее на новом, современном философу уровне. Для моего контекста чрезвычайно важно представление Плифона о Зороастре как о прародителе греческой религиозной и философской мысли; хотя оно и излишне и произвольно преувеличивало влияние Зороастра на греческую мудрость, однако не выходило за пределы набора идей, укорененных в древнегреческой традиции и, следовательно, в собственной культурной памяти Плифона[47]. Зороастр Плифона вышел из устойчивых представлений о «персидских» и «халдейских» корнях греческой мудрости, закрепленных в византийской памяти.

Содержание культурной памяти можно сравнить с сундуком, полным идей и понятий прошлого, составляющих основу живого сознания и питающих его; византиец в своей творческой деятельности выбирал из сундука образы и модели, позволявшие ему понять и систематизировать живую реальность. Память о Персии не была бесполезным собранием древностей, но представляла для византийцев их alter ego, часть их исторической и культурной личности. Они едва ли могли представить себе свое интеллектуальное существование без древней Персии, всегда присутствовавшей в византийском сознании как источник парадигматических и объяснительных аллюзий; она была всегда рядом, под рукой, и являлась значительным резервуаром идей и концептов, которые могли быть реактуализированы, если обстоятельства того требовали.

V. Актуальная Персия: Хорасан

Византийская культурная память осознавала прямую связь и преемственность между ахеменидской, парфянской и сасанидской Персией, все три периода воспринимались как единое целое, разделенное на под-периоды по правлениям разных персидских династий и царей. Однако после мусульманского завоевания Ирана преемственность нарушилась, и в живом византийском сознании

---

[46] Critobuli Imbriotae historiae / Ed. D.R. Reinsch. Berlin, 1983. P. 15.23–16.7 (I.4.2); ср.: *Herodotus*, II.91; VI.53, VII.61, 150. Конечно, не только Критовул помнил о египетском происхождении персов; см., напр., астрологический трактат XIV в.: *Kunze R.* Die anonyme Handschrift (Da 61) der Dresdner königlichen Bibliothek // Hermes. 1899. Bd. 34. S. 360.1–4 (XXI).

[47] Подробнее см.: *Woodhouse C.M.* George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes. Oxford, 1986, особ. p. 48–61, и недавние работы: *Siniossoglou N.* Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon. Cambridge, 2011. P. 215ff; *Idem.* Sect and Utopia in shifting empires: Plethon, Elissaios, Bedreddin // BMGS. 2012. Vol. 36/1. P. 38–55; *Burns D.* The Chaldean Oracles of Zoroaster, Hekate's Couch, and Platonic Orientalism in Psellos and Plethon // Aries. 2006. Vol. 6. P. 158–179; *Athanassiadi P.* Byzantine Commentators on the Chaldaean Oracles: Psellos and Plethon // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / Ed. K. Ierodiakonou. Oxford, 2002. P. 237–252.

идею Персии заслонил образ Халифата. Тем не менее было бы неверным сводить византийское знание об Иране только лишь к отсылкам к вспоминаемой древней Персии.

Персия продолжала существовать в качестве географического сегмента Халифата, а позднее — сельджукских и монгольских владений. Персия перестала быть политонимом: после мусульманских завоеваний на протяжении столетий не существовало политического образования, которое можно было бы назвать Персией (Ираном). Именно в этот момент мы встречаем любопытное новшество. Начиная с Феофана Исповедника, для обозначения современной им Персии византийцы стали использовать дублетное именование «Хорасан». Термин встречается в источниках в различной форме — Χορασάν, Χοροσάν, Χωρασάν, Χωροσάν, Χωρεσάν и т. п., и Χωροσανῖται по отношению к жившим там людям.

Греческое слово Χορασάν соотносится с персидским термином Khurāsān (خراسان), обозначавшим в мусульманский период обширный и преимущественно персоязычный регион, простиравшийся от западной Персии (ʿIrāq-i ʿAjam) на восток до долины реки Инд, Синда, реки Сырдарья и Хотана на севере и востоке. Происхождение термина относится к временам Сасанидов, когда он означал «землю, где встает солнце» (← древнеперс. *xvar-āsāna*, «восходящее солнце»). Вскоре после мусульманского завоевания Ирана, понятие Хорасан обрело новый культурный и политический смысл: оно указывало на колыбель персидского национального возрождения, где возникли новый персидский язык и литература, ибо тамошние персидские династии, в особенности Саманиды в Бухаре (819–1005), номинально подчинявшиеся Халифату, определяли себя именно как «правителей Хорасана» (*amīr-i khurāsān*).

Любопытно, что в новоперсидской культуре Хорасан заменил старые политические и географические автонимы Иран и Ираншахр, которые теперь употреблялись практически исключительно лишь в применении к исторической, Ахеменидской, парфянской и Сасанидской Персии. Культурно и политически современный Иран был известен в арабо- и персоязычной мусульманской литературе преимущественно как Хорасан. Термин «Иран» как политический автоним персов (или некоторых из них) окончательно возродился в активной номенклатуре лишь в XVI в. благодаря Сефевидам, наполнившим это понятие новым идеологическим смыслом[48].

Вышеуказанный терминологический сдвиг в самоописании персов был отмечен византийскими авторами, которые впредь могли обозначать иранское культурное и политическое пространство как Хорасан, а представителей новой персидской культуры как Χωροσανῖται. Интересно, что фонетически преобладающая византийская транскрипция Χορασάν происходит не от восточно-персидского, т. е. собственно хорасанского произношения этого слова (звучащего как *khuroson*),

[48] Библиография затронутых здесь тем неисчерпаема; некоторые ориентиры см. в: *Bosworth C.E.* Khurāsān // EI². Vol. 5. P. 59b; *Savant S.B.* The New Muslims of Post-conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion. Cambridge, 2013. P. 9–11, 233–234; *Шукуров Ш.М.* Хорасан. Территория искусства. М., 2015 (особ. С. 25, Примеч. 26 об этимологии Хорасана); *Yarshater E.* The Persian Presence in the Islamic World // The Persian Presence in the Islamic World / Ed. R.G. Hovannisian, G. Sabagh. Cambridge, 1998 (особ. P. 74–85); *Krawulsky D.* Zur Wiederbelebung des Begriffes 'Iran' zur Ilkhanzeit // *Eadem.* Mongolen und Ilkhane. Ideologie und Geschichte. Beirut, 1989. S. 113–130; *Shakuri M.* Khurāsān ast īnjā. Tehran, 1393.

но скорее от западно-персидского варианта (*khorasan*). Здесь, вероятнее всего, сказалось посредничество сирийских авторов того времени, хорошо знакомых с этим термином; их написание было ближе к западно-персидскому: ܚܘܪܐܣܐܢ / ܚܘܪܐܣܢ / ܚܘܪܣܢ / ܚܘܪܣܐܢ (*ḥōrāsān, ḥōrāsan, ḥōrasan, ḥōrasān*)[49].

Географическая локализация Хорасана в византийских текстах слегка менялась с течением времени. Первым автором, упомянувшим Хорасан, был Феофан Исповедник, отметивший его в записи под 692/93 г. в связи с завоеванием региона арабами. Он четко осознавал его географическую локализацию, обозначив ее как «внутреннюю Персию, которая именуется Хорасаном»; в другом месте он правильно указал, что сам Абу Муслим, а также его χωροσανῖται, действовавшие во время аббасидского переворота, происходили из «самой восточной части Персии»[50]. Следовательно, Феофан отличал «Персию» как родовое понятие, а также и обозначение западной части Ирана от «Хорасана», видового термина, обозначавшего восточную часть Персии. Судя по контексту, для Феофана термин был новым и требовал объяснения.

В трактате «Об управлении империей» Константин VII Багрянородный сначала повторил Феофана, толкуя «Хорасан» как «внутреннюю Персию»[51], однако в повествовании о современных событиях он использовал термин как полный синоним Персии[52]. Впрочем, императорский дипломатический протокол «Книги церемоний», приписываемой Константину VII, описывая прием иностранных послов, разделял Персию и Хорасан как два разных региона, откуда могли прибывать дипломатические миссии[53]. В «Книге церемоний» (II. 15) обнаруживается также и χοροσαγχόριον, любопытный термин, означавший, возможно, тип ткани или одеяния, украшенного изображениями грифона и орла (?), который, судя по названию, происходил или ввозился из Хорасана[54].

Авторы X и XII вв. колебались между узким и более широким значениями термина Хорасан[55]. Любопытно, что в это время «этническое» обозначение «хорасанцы» приобрело дублетный вариант — «хорезмийцы» (Χοράσμιοι), древнее слово, которое, вероятно, рассматривалось как «ученый» эквивалент для неоло-

---

[49] *Costaz L.* Dictionnaire syriaque-français. Syriac-English dictionary. Qāmūs suryānī ʿarabī, 2nd ed. Beirut, 1986. P. 410. О раннесирийском употреблении см., напр.: Anonymi auctoris Chronicon ad A.C. 1234 pertinens. Praemissum est Chronicon anonymum ad A.D. 819 pertinens curante Aphram Barsaum / Ed. J.B. Chabot. Vol. 1–2. P., 1920. Vol. 1 (сирийский текст). P. 273.28, 316.22, etc.

[50] Theophanis chronographia… P. 366.27 (ἡ ἔσω Περσίς, ἡ λεγομένη Χωρασάν), а также 484.6 (ἐνδοτέραν Περσίδα), 424.12–22 (ἐκ τῶν ἀνατολικωτέρων μερῶν τῆς Περσίδος). См. также: Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope / Ed. I. Bekker. T. 1–2. Bonn, 1838–1839. T. 1. P. 773.11 (то же самое у Феофана: P. 366.27).

[51] *Constantine Porphyrogenitus.* De administrando imperio / Ed. G. Moravcsik, R.J.H. Jenkins, revised edn. Washington, DC, 1967. 22.63–64 (ἐνδοτέραν Περσίδα, τὴν καλουμένην Χωρασάν, то же у Феофана: P. 484.6).

[52] *Constantine Porphyrogenitus.* De administrando…25.67 (τὴν Περσίαν, ἤγουν τὸ Χωρασάν) и 25.79.

[53] Constantini Porphyrogeniti imperatoris de cerimoniis aulae Byzantinae libri duo / Ed. J.J. Reiske. T. 1–2. Bonn, 1829–1830. T. 1. P. 684–685 (II.47).

[54] Ibid. T. 1. P. 580–81 (II.15). Ср.: Ibid. T. 2. P. 685 (комментарии Райске); *Constantine Porphyrogennetos.* The Book of Ceremonies / Ed. A. Moffatt, M. Tall. Vol. 1–2. Canberra, 2012. P. 580. Note 4.

[55] Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur libri I–IV / Ed. M. Featherstone, J. Signes Codoñer. Boston; Berlin, 2015. P. 170 (Theophilos, 25); Ioannis Scylitzae synopsis historiarum / Ed. H. Thurn. Berlin, 1973. P. 70.10–11; Georgius Cedrenus… T. 2. P. 579.10.

гизма Χωροσανῖται[56]. В XIII в. Анна Комнина обозначала все владения Великих сельджуков как Хорасан, приравнивая его к Персии; интересно, что она использовала термины Персия, персидское государство и т. п. очень редко, предпочитая термин Хорасан[57].

Эта эволюция от узкой к более широкой трактовке термина Хорасан вполне понятна: для византийцев IX в. он был новым и требовал точной локализации, тогда как тексты XI и XII вв. следовали восточной традиции его употребления, определявшей Хорасан как культурное и политическое ядро персоязычного сегмента исламского мира и современный тому времени аналог древних обозначений Иран и Ираншахр. Таким образом, политическое и культурное развитие восточного Ирана и возникновение там новой персидской цивилизации не прошло незамеченным для византийцев.

VI. Персидская топонимическая номенклатура

Вероятно, самым показательным доводом, подтверждающим наличие византийского интереса к современной Персии, является практическое географическое знание. Византийцы аккумулировали обширную информацию о новой персидской топографии своего времени. Информация из исторических сочинений и других трудов высоких жанров, имевших довольно узкий географический горизонт и редко выходивших за пределы империи, обогащается византийской астрологией, традиционно интересовавшейся восточными регионами ойкумены вплоть до Индии. В рамках этой статьи невозможно полностью воспроизвести «персидский топонимический словарь» византийцев. Ниже я приведу примеры из нескольких астрологических текстов, отражающих актуальный географический горизонт византийцев. Хотя астрология и астрологическая хорография были довольно специфическими научными жанрами, увлечение ими в среде не только византийских интеллектуалов, но и широкой публики хорошо известно.

Я оставляю в стороне чисто астрологические аспекты, которые необходимо изучать отдельно[58], отмечу лишь, что астрология различала Персию и Хорасан, приписывая им разные знаки зодиака и разные планеты-управители[59]. Пожалуй, самым ранним астрологическим текстом, представляющим современный географический облик Персии в целом и Хорасана в частности был греческий перевод (X или XI в.) трактатов Апомасара, т. е. знаменитого астронома и астролога Абу Машара Джаʿфара ал-Балхи, уроженца Балха в Хорасане, который был своего ро-

[56] Этот лексический сдвиг не отражает подъема Хорезмийской династии в Хорасане (1070-е гг. — 1231 г.), так как она приобрела славу за своими пределами не раньше второй половины XII в.: Ioannis Scylitzae synopsis historiarum… P. 443.4, 447.10, 462.64; *Nicéphore Bryennios.* Histoire / Ed. P. Gautier. Bruxelles, 1975. P. 89 (I.7); Georgius Cedrenus… T. 2. P. 567.4, 572.2, 591.7; Ioannis Cinnami epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum / Ed. A. Meineke. Bonn, 1836. P. 183.9. О Χορασμίη и Χοράσμιοι как элементе мемориальной Персии см., напр.: *Stephan von Byzanz.* Ethnika / Ed. A. Meineke. Berlin, 1849. P. 695.17–22.

[57] Annae Comnenae Alexias / Ed. A. Kambylis, D.R. Reinsch. Berlin; New York, 2001. VI. 12 (владения сельджукского султана Малик-Шаха в 1092 г.), XI.4, 6–9, XIV. 4, XV. 1, 6 (владения Великих Сельджуков).

[58] Некоторые предварительные замечания см. в: *Shukurov R.* The Byzantine Turks… P. 39–40.

[59] См., напр.: CCAG. Vol. 4. P. 126.4–5 (Περσία); 126.9–10 (Χορασᾶν).

да персидским «националистом», хотя и писал по-арабски[60]. Труды Апомасара и позднейшие астрологические трактаты XI–XV вв. упоминали множество новых топонимов, относившихся к современной им Персии (см. рисунок). В приведенный ниже список я включил топонимы и этнонимы, упомянутые в гороскопах и объяснительных текстах, написанных для широкой публики[61]. Я опустил древние этнонимы и топонимы, такие как Мидия, Гиркания, Согдиана и т. п., вышедшие из употребления в новоперсидский период:

- Ἀμόλ, Ἀμούλ (Āmul, آمل)
- Ἀνδροπαρκάνη (Ādharbāyagān, آذربایگان)
- Ἀχουάζ (Ahwāz, اهواز)
- Βαγδάδ, Βαγδᾶ, Βογδάδα, Παγδάτι etc. (Baghād, بغداد)
- Βωχαρά, *Πουχάρη, *Μπουχάρη (Bukhārā, بخارا)
- Δελεμῖται, Διλιμνῖται (Daylam, دیلم)
- Καπούλ[62] (Kābul, کابل)
- Κερμάν, Καραμάνων, Κερδάν (Kirmān, کرمان)
- Κουρτιστάν (Kurdistān, کردستان)
- Κώμη (Qum, قم)
- Μάρρουν, Μαλδοὺτ (Marw Rūd, مرورود)
- Μουκάν, Μουκᾶν, Μουγάν, Μουκᾶ (Mughān, مغان)
- Πάλχ, Παλχιώτης (Balkh, بلخ)
- Πάρσις (Pārs/Fārs, فارس / پارس)
- Πουρζάν[63] (Jurjān/Gurgān, جرجان / گرگان)
- Ῥέ (Ray, ری)
- Σιζιστάν (Sijistān/Sīstān, سجستان / سیستان)
- Σπαχάν, Σπάχαις, Σπαχίνιον, Σπαχᾶ, Σταχάν (Isfahān, اسفهان)
- Ταπαραστάν (Ṭabaristān, طبرستان)
- Ταυρέζ, Ταυρές (Tabrīz, تبریز)
- Ταχαρωστάν (Tukhāristān, تخارستان)
- Τούς (Ṭūs, طوس)
- Χαμαδᾶν (Hamadān, همدان)
- Χασάς (Khūzistān, خوزستان)
- Χιλάν, Χιλουάν, Κοιλάνη (Gīlān, گیلان)

Более того, некоторые из хорошо известных со времен античности топонимов приобрели персидские дублеты, например, Χηντουστάνη и Ἰνδουστάνη для Индии

[60] О трудах Апомасара на арабском, греческом и латыни см.: *Pingree D.* Abū Maʿshar al-Balkhī, Jaʿfar ibn Muḥammad // Dictionary of Scientific Biography / Ed. C.C. Gillispie. N.Y., 1981. P. 32–39; *Mavroudi M.* Byzantine Book on Dream Interpretation: The Oneirocriticon of Achmet and its Arabic Sources. Leiden: Brill, 2002. P. 7–8 note 29. О репертуаре и датировке греческих переводов см.: Albumasaris de revolutionibus nativitatum / Ed. D. Pingree. Leipzig, 1968. P. VIII; *Pingree D.* Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia // DOP. 1989. Vol. 43. P. 227. Note 2.

[61] CCAG. Vol. 4. P. 124–127; Vol. 5/1. P. 142–155; Vol. 5/3. P. 130–132; Vol. 7. P. 96–99; Vol. 10. P. 143; Vol. 12. P. 136–145; *Lampros S.* Τραπεζουντιακόν ωροσκόπιον του έτους 1336 // ΝΕ. 1916. Τ. 13. Σ. 33–50.

[62] В изданном тексте, скорее всего, ошибочно, Κάπουλ (CCAG. Vol. 5. P. 131.25).

[63] Должно было бы быть Ζουρζάν или Τζουρτζάν.



Персидские топонимы в греческих источниках

← перс. هندوستان Hindūstān[64], Τζινιστάν для Китая ← перс. چینستان Chīnistān[65], οἱ Χεταῖοι для «китайцев» ← перс. ختای Khitāy[66], Παπύλη для Вавилона / Багдада ← перс., араб. بابل Bābil[67], Σιάμη, Σιάμιον, Σιάμη, Σάμη для Сирии ← перс., араб. شام Shām[68].

Хотя некоторые из перечисленных топонимов и этнонимов встречаются только в переводах или парафразах арабских и персидских источников, тем не менее сам факт их появления в византийском интеллектуальном горизонте важен в данном контексте. Некоторые из перечисленных терминов обнаруживаются в текстах разных жанров и стали обычными, другие же географические и этнические обозначения упоминались в историях, текстах, произведенных императорским двором, научных трудах и т. п. Новоперсидский топонимический словарь византийцев заслуживает дальнейшей разработки.

VII. Персидская Анатолия

К XII в. термины Персия и персы претерпели дальнейшие метаморфозы, поскольку византийцы стали называть «персами» мусульманских завоевателей

64 CCAG. Vol. 11/2. P. 120.5; Vol. 12. P. 139.20, 144.7.

65 CCAG. Vol. 5/2. P. 13 (f.232). Издатель ошибочно читает это как «Джингис-хан».

66 *Pingree D.* The Astronomical Works of Gregory Chioniades. Amsterdam, 1985. P. 40.29ff.

67 Термин обнаруживается в тексте XV в., содержащем географическую номенклатуру, подвергшуюся заметному персидскому влиянию: CCAG. Vol. 12. P. 137.10, 138.27, 141.8, 145.13.

68 CCAG. Vol. 11/2. P. 121.13; Vol. 12. P. 138.12, 142.5; *Lampros S.* Τραπεζουντιακόν ωροσκόπιον… Σ. 43.9.

Анатолии. Я уже имел случай писать на эту тему в деталях, так что здесь я коснусь ее лишь вкратце. Византийцы как правило систематизировали народы согласно географическому локусу обитания этих народов и никогда (за немногим исключением) не использовали языковой критерий в этнических классификациях. Эта черта византийской эпистемологии привела к парадоксальному переносу имени «персы» на современных им анатолийских тюрков, обосновавшихся в Анатолии к концу XI в. В то же самое время, византийцам было хорошо известно о скифском / гуннском / тюркском, т. е. «северном» происхождении анатолийских тюрков. Парадоксальным образом, однако, анатолийские тюрки у византийских авторов именовались по большей части (а у некоторых — исключительно) «персами», ибо раньше они были жителями Персии и пришли оттуда. «Локализующая» логика, стоявшая за этим терминологическим сдвигом, с XII и до конца XIV в. подкреплялась заметным и культурно значимым присутствием реальных персов и в частности хорасанцев, при дворах правителей и в городах мусульманской Анатолии. Преобладание персидского языка и культуры в среде анатолийских мусульман подкрепляло уверенность византийцев в связи последних с Персией[69].

Однажды Евстафий Солунский назвал окрестности Фессалоники «Новой Персией, или европейскими землями персов» (νέα Περσίς, γῆ Εὐρωπαία Περσῶν), ибо местность была густо заселена анатолийскими мусульманами, пленными и переселенцами, большинство из которых по крови и языку были тюрками[70]. Здесь «Персия» и «персы» были не просто риторической отсылкой к античной концепции чужаков-варваров в сердце римских земель (хотя этот «мемориальный» оттенок тут тоже присутствует). Важно, что для византийского сознания анатолийские мусульмане были настоящими персами: Анатолия была Персией, населенной персами, говорившими на персидском языке[71], жившими в персидской роскоши[72], посылавшими персидских послов и дары[73], имевшими персидскую армию и оружие[74], обычаи[75], одежду[76], архитектуру и искусство[77].

Интересно, что если в случае Хорасана византийская традиция отражала «реальную» информацию, полученную с Востока, то в случае «анатолийских персов» терминология была сугубо византийским новшеством. Это было нововве-

---

[69] *Shukurov R.* The Byzantine Turks… P. 11–42.

[70] Eustathii Thessalonicensis Opera minora / Ed. P. Wirth. Berlin; New York, 2000. P. 247.9–248.36.

[71] Ioannis Cinnami epitome rerum… P. 42.1 (Ἀνδραχμᾶν Περσικῶς ὠνομασμένον); *Pseudo-Kodinos.* Traité des offices / Éd. J. Verpeaux. P., 1966. P. 210.7–8 (κατὰ τὴν πάλαι πάτριον καὶ τούτων φωνήν, ἤτοι περσιστί); Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies / Ed. R. Macrides, J. Munitiz, D. Angelov. Farnham, 2013. P. 155.

[72] *Georges Pachymérès.* Relations Historiques / Éd. A. Failler. T. 1–5. P., 1984–2000. P. 313.17–18 (τρυφὴν Περσικήν); p. 185.2 (Περσῶν πλοῦτον).

[73] *Pachymérès.* P. 149.15–16 (Περσῶν πρέσβεις καὶ δῶρα).

[74] Annae Comnenae Alexias. XIII.8.2.7–8 (βέλος περσικόν «персидская стрела»); *Choniates, Niketas.* Historia / Ed. J. L. van Dieten. T. 1–2. Berlin; New York, 1975. Vol. 1. P. 69.23 (τοξότης Πέρσης «персидский лучник»).

[75] Ioannis Cinnami epitome rerum… P. 22.16–17 (γνῶμαι Περσῶν).

[76] *Choniates.* T. 1. P. 197.95 (στολαὶ Περσικαί «персидские наряды»); Nicephori Gregorae Byzantina historia / Ed. L. Schopen, I. Bekker. T. 1–3. Bonn, 1829–1855. T. 1. P. 555.14–17 (Περσικὴ ἡ στολή «персидский наряд).

[77] *Nikolaos Mesarites.* Die Palastrevolution des Johannes Komnenos / Ed. A. Heisenberg. Würzburg, 1907. P. 44.27–35 (Μουχρουτᾶς… χειρὸς ἔργον… Περσικῆς «Мухрута … дело рук персов»).

дение, потому что сами анатолийские мусульмане никогда не дерзали именовать свои государства «Ираном», но вместо этого определяли свою родину как «Рум», т. е. Ῥωμανία, Византия[78].

VIII. Персидская ученость

Византийцы познакомились с плодами новоперсидского интеллектуализма задолго до того, как начали осознавать различие между арабской и персидской субкультурами исламской цивилизации. Столетиями греки идентифицировали переводимые тексты как арабские, основываясь на языке источника, едва ли понимая, что некоторые из них были арабоязычным продуктом новоперсидской культуры, развивавшейся в Хорасане и других персоязычных регионах. Нам не стоит, однако, упрекать византийцев за это «невежество»: современная наука в течение долгого времени точно так же не замечала под общим арабским языковым покрывалом возрождения своеобычной иранской традиции внутри исламского культурного круга.

Новоперсидское влияние проявилось заметнее всего в греческих научных переводах. Документированные образчики новоперсидской мысли обнаруживаются в византийских сочинениях не позднее конца XI в. в переводах с арабского, например, в «Книге Снов» Ахмета и выдержках из трудов Абу Машара ал-Балхи (Апомасара)[79]. Хотя, насколько мне известно, не сохранилось греческих переводов непосредственно с персидского, сделанных ранее конца XIII в., византийские интеллектуалы и до этого времени иногда ссылались на персидское происхождение чужеземной информации. Алхимик описывал особые персидские методы окрашивания меди[80]. На персидский первоисточник «Синтипы» (Синдбада) ссылается Михаил Андреопул, греческий переводчик сирийской версии романа[81]. В этом и сходных случаях, вероятно, греческие авторы имели в виду современную им новоперсидскую традицию.

Единственная сохранившаяся византийская астролябия (и вероятно, старейшая из известных нам) была заказана протоспафарием и ипатом Сергием в июле 1062 г. Тот факт, что Сергий неожиданно решил подчеркнуть свое персидское происхождение (Περσῶν γένους Σέργιος) в надписи на астролябии, а также восточный тип инструмента указывают на то, что астролябия, возможно, была связана с персидской наукой и ремеслом, развивавшимися при Великих Сельджуках

[78] *Shukurov R.* Christian Elements in the Identity of the Anatolian Turkmens (12th–13th Centuries) // Cristianità d'occidente e cristianità d'oriente (secoli VI–XI). Spoleto, 2004. P. 707–764.

[79] См.: *Mavroudi M.V.* A Byzantine Book…

[80] См.: *Berthelot M., Ruelle C.É.* Collection des anciens alchimistes grecs. Vol. 3. P., 1888. P. 346–348.

[81] Michaelis Andreopuli Liber Syntipae / Ред. В. Йернштедт, П. Никитин // Записки императорской Академии наук. Т. 11. СПб., 1912. С. 2.3 (Περσῶν τοὺς σοφοὺς λογογράφους), 3.8–9 (προϊστόρησε Μοῦσος ὁ Πέρσης). Согласно распространенному мнению, перс Муса отождествляется с Муса б. ʿИса Кисрави, вероятным переводчиком оригинала с пехлеви на арабский в первой половине IX в.; подробнее см.: *Beck H.-G.* Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München, 1971. S. 46, там же см. и дальнейшую библиографию; *Perry B.E.* The Origin of the Book of Sindbad // Fabula. 1959. Vol. 3. P. 59–63; о Мусе Кисрави см.: *Розен В., фон.* К вопросу об арабских переводах Худай-намэ // Восточные заметки. СПб., 1895. С. 167–171. О происхождении *Синтипы* см.: *Toth I.* Authorship and authority in The Book of the Philosopher Syntipas // The Author in Middle Byzantine Literature. Boston; Berlin, 2014. P. 87–102.

Ирана[82]. В своем сочинении Syntagma de alimentorum facultatibus Симеон Сиф упоминал о персидской мудрости, признавая, что «многие ученые — не только эллины, но также и персы, агаряне (арабы?) и индийцы — писали о свойствах продуктов питания»[83]. Однако определение тут мудрости как «агарянской» было совсем нетипичным для византийских сочинений; нельзя исключить, что Сиф под «агарянами» имел в виду «мусульман» в целом, таким образом противопоставляя доисламских персов и современных мусульман, которые были и арабами, и персами. В любом случае в это время (до начала XIII в.) знание арабского (а также сирийского, латинского и славянского языков), несомненно, было в большей степени распространено в Константинополе, нежели владение персидским, который иногда путали с языком анатолийских тюрков, что следует из знаменитого пассажа Иоанна Цеца, содержащего приветствия на иностранных языках[84].

Начиная же с XIII в. переводов или парафраз персоязычных текстов становится все больше и больше, а отсылки к арабскому (Ἄραβος, Σαρακηνός) источнику попадаются реже и реже. В некоторых случаях перевод с персидского обозначен прямо: «ἑρμηνευθεῖσα ἐκ τῆς ἰατρικῆς τέχνης τῶν Περσῶν»[85], «ἐκ Περσικῆς κομισθεῖσαι καὶ ἐξελληνισθεῖσαι»[86], «ἐμετεγκομίσθησαν ἐκ τῶν Περσῶν εἰς τὴν Ἑλλάδα»[87], «μετηνέχθη δ' ἐκ τῆς τῶν Περσῶν διαλέκτου»[88] и др. Чаще греческие авторы давали «глухую», неконкретную ссылку на персидское происхождение информации, как, например, «ἐκ τῶν Περσῶν», «τῶν Περσῶν», «Περσῶν», «Περσικός», «κατὰ Πέρσας»[89], а иногда ссылались чуть более развернуто — например, «Πέρσου φιλοσόφου»,[90] «λέγουσιν οἱ Πέρσαι»[91] и т. п. В этих случаях могли подразумеваться как прямой перевод с персидского, так и вторичное использование персидских источников. Иногда провозглашенное персидское происхождение текста оказывалось фикцией[92], что само по себе является ярким свидетельством важности и популярности персидской научной продукции для того времени.

[82] Астролябия хранится в Брешии в Museo Civico Dell'eta Cristiana. О надписи на астролябии см.: *Paul A.* Historical Figures Appearing in Epigrams on Objects // Poetry and its Contexts in Eleventh-century Byzantium / Ed. by F. Bernard, K. Demoen. L.; N.Y., 2016. P. 108–109 (no. 15). Описание астролябии см. в: *Dalton O.M.* The Byzantine Astrolabe at Brescia // Proceedings of the British Academy. 1926. Vol. 12. P. 133–146; *King D.* Astrolabes and Angels, Epigrams and Enigmas: From Regiomontanus' Acrostic for Cardinal Bessarion to Piero Della Francesca's Flagellation of Christ. Stuttgart, 2007. P. 220ff; *Tihon A.* De même qu'on peut voir les abeilles se poser sur tous les boutons de fleurs… Les astronomes byzantins entre Orient et Occident // Byzantium as Bridge between West and East / Ed. by C. Gastgeber, F. Daim. Vienna, 2015. P. 284.

[83] Simeonis Sethi Syntagma de alimentorum facultatibus / Ed. B. Langkavel. Leipzig, 1868. P. 1.1–3.

[84] *Shukurov R.* The Byzantine Turks… P. 49–51; текст Цеца см. в: *Hunger H.* Zum Epilog der Theogonie des Johannes Tzetzes // BZ. 1953. Vol. 46. P. 304–305.

[85] Physici et medici Graeci minores / Ed. J.L. Ideler. T. 1–2. Berolini, 1841–1842. T. 2. P. 305–06 (XI).

[86] Marc., gr. V. 008 (coll. 1334), fol. 138.

[87] Staatsbibliothek zu Berlin, Phillipps, 1562 (158), 1, fol. 80.

[88] CCAG. Vol. 2. P. 123.

[89] Примеров такого рода множество; см., напр., указатели в: CCAG. Vol. 1–12 (s.v. Persae, Persicus, Persis).

[90] CCAG. Vol. 3. P. 7 (fol. 18).

[91] CCAG. Vol. 5/3. P. 41 (fol. 152).

[92] См., напр.: *Pingree D.* The Astrological School of John Abramius // DOP. 1971. Vol. 25. P. 204.

Вышеупомянутый сдвиг в идентификации иностранной учености — с арабской к персидской — легко объясняется расцветом персидской культуры в Ираке, Азербайджане и западном Иране, в непосредственной близости от традиционного византийского культурного пространства; он начался при Великий Сельджуках в XI в. и достиг апогея при монголах, начиная со второй половины XIII в. К концу XIII в., как хорошо известно, византийские ученые установили прямые связи с персидской научной школой в Тебризе. Воплощением греко-персидских контактов того времени был Георгий Хиониад; он отправился в Тебриз, провел там немало времени и выучил персидский и арабский языки, которые он использовал для перевода на греческий астрономических и медицинских трактатов[93].

На протяжении XIII–XV вв. персы, кажется, сильно потеснили арабов и арабскую традицию. Георгий Хиониад сообщал, что персы используют лунный календарь, отсчитывая начало года от месяца мухаррама (Μουχαράμ), а начало месяца — от новолуния. Хиониад при этом имел в виду современных ему персов-мусульман, приписывая им семитскую по происхождению календарную систему, но далее правомерно уточнил, что персы-огнепоклонники измеряют время по солнечному году[94].

Не только греки стремились на персидский Восток, но и персов также принимали в Константинополе. Мы располагаем примером такого рода во введении (проойми) к трактату об астролябии, составленному Шамсом Бухари, хорасанцем, служившим астрологом при дворе Ильханов и ставшим наставником Георгия Хиониада. Шамс Бухари, возможно, — иранский астролог Шамс ал-Дин Мухаммад б. ʿАли Ходжа ал-Вабканави ал-Мунадджим, уроженец Вабканы (Вабкента), города близ Бухары[95]. Введение посвящает трактат византийскому императору, вероятно, Андронику II Палеологу. Многие отличительные черты риторики введения не оставляют сомнений в том, что изначально текст был написан человеком персо-арабской культуры. Не вполне ясно, написал ли это введение и сам трактат Шамс Бухари, хорошо выучивший греческий, или же его переводил один из его византийских учеников (сам Георгий Хиониад?)[96]. Судя по содержанию введения, вероятнее всего, Шамс Бухари сам посетил Константинополь и преподнес Андронику II изысканную астролябию вместе с описывающим ее трактатом. Учитывая отчетливую личную интонацию посвящения Шамса Бухари, можно заключить, что он искал благосклонности императора и возможно

[93] О биографии и деятельности Георгия Хиониада см.: *Pingree D.* Gregory Chioniades and Palaeologan Astronomy // Dumbarton Oaks Papers. 1964. Vol. 18. P. 133–160; *Haramundanis K.* Chioniades, Gregor [George] // The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference / Ed. T. Hockey et al. N.Y., 2014. P. 417–418. О персидском влиянии на византийскую астрологию см.: *Tihon A.* Les tables astronomiques persanes à Constantinople dans la première moitié du XIVe siècle // Byzantion. 1987. Vol. 57. P. 471–487; *Eadem.* De même qu'on peut voir… P. 285–287; *Nicolaidis E.* Science and Eastern Orthodoxy: From the Greek Fathers to the Age of Globalization. Medicine, Science, and Religion in Historical Context. Baltimore, 2011. P. 109–113.

[94] *Pingree D.* The Astronomical Works… P. 42.28–44.7. Об идентификации арабского лунного календаря как персидского см. также: CCAG. Vol. 1. P. 34 (Plut., 28, cod. 14, fol. 275) и CCAG. Vol. 5/1. P. 54 (Biblioteca Angelica, gr. 29, fol. 266v) — оба за 1345/46 г.

[95] *Ragep F.J.* New Light on Shams: the Islamic Side of Σὰμψ Πουχάρης // Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th–15th Century Tabriz / Ed. by J. Pfeiffer. Leiden, 2014. P. 231–247.

[96] Подробный анализ этого проойми см. в: *Fisher E.* Arabs, Latins and Persians Bearing Gifts: Greek Translations of Astronomical Texts, ca. 1300 // BMGS. 2012. Vol. 36. P. 161–177.

надеялся получить должность при дворе или какое-то вознаграждение[97]. Неясно, долго ли он оставался при константинопольском дворе благодаря своему двойному дару.

Шамс Бухари, скорее всего, был не единственным персом, служившим в то время в Константинополе (или искавшим там места). Того же Андроника II, согласно Григоре, лечили три персидских врача[98]. Помня об активных научных контактах с Тебризом в это время, стоит заключить, что персидские доктора прибыли из Ирана, а не из менее образованной и утонченной мусульманской Анатолии.

Греки-репатрианты из мусульманской Анатолии, двуязычные от рождения, могли способствовать распространению в византийском пространстве персо- и арабоязычной науки, о чем говорит пример врача Константина Мелитениота, который около 1362 г. перевел персидский трактат о противоядиях[99]. Константин, возможно, прибыл в Константинополь из Милитены (Малатьи), завоеванной тюрками еще в начале XII в.

В конце XIII в. персидская культура породила новую важную черту византийского интеллектуализма. Я имею в виду интерес византийцев к восточным языкам, в особенности к персидскому. Если раньше византийскую науку снабжали переводами исключительно двуязычные от рождения, теперь, с конца XIII в., греки начали учить иностранные языки. Самым примечательным примером такого рода был Георгий Хиониад: он был автором серии переводов с персидского или арабского. Как недавно отметил Ф. Рагеп, «Хиониад увереннее чувствовал себя в работе с персидским текстом, нежели с арабским»[100].

Как я подробнее говорил в другой работе, начиная с XIV в. практическое знание иностранных языков вышло за пределы узкого круга профессиональных ученых и дипломатов и стало распространенным среди византийцев[101]. Известно, что некоторые византийцы практиковали «персидский язык», что могло означать как язык анатолийских тюрков, так и собственно персидский. В частности, отметив, что великий доместик и позднее император Иоанн VI Кантакузин говорил на «персидском языке», я не мог с уверенность заключить, какой это был язык, тюркский или персидский[102]. Сейчас я склонен считать, что Кантакузин, хвастаясь своим знанием «персидского», имел в виду собственно персидский, а не тюркский: если в общении с анатолийскими тюрками Кантакузин говорил на их родном языке, то, по его собственному признанию, в переговорах со «скифами» (т. е. тюркоязычными золотоордынцами) ему требовались услуги переводчика (весна 1324 г.)[103]. Если в Анатолии персидский язык преобладал даже среди простолюдинов, то он был мало распространен среди тюрков Северного Причерноморья, говоривших исключительно на тюркском языке: именно поэтому Кантакузин не мог их понять. Следовательно, в ряде случаев, когда поздневизан-

---

[97] *Fisher E.* Arabs, Latins and Persians Bearing Gifts… P. 174.

[98] *Gregoras.* T. 1. P. 554.14–19.

[99] PLP. No 17855; Staatsbibliothek zu Berlin, Phillipps, 1562 (158), 1, fol. 80.

[100] *Ragep F.J.* New Light on Shams… P. 242.

[101] *Shukurov R.* The Byzantine Turks… P. 359–380.

[102] Ibid. P. 51 (и аналогичное мое сомнение в отношении «персидского языка» гвардии вардариотов).

[103] Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri iv / Ed. L. Schopen. T. 1–3. Bonn, 1828–1832. T. 1. P. 192.11–12: διά τινος ἀπεκρίνατο τῶν διγλώσσων ὁ βασιλεὺς… «василевс отвечал через одного из двуязычных…»).

тийские источники говорят о людях, объяснявшихся на «персидском», вероятнее всего, имеется в виду именно персидский язык, а не тюркский[104].

IX. Множественные Персии

Память о древней Персии была неизменным элементом византийской ментальности. В этом смысле древняя Персия участвовала в формировании коллективной и личной идентичности византийца. Время от времени персидские элементы культурной памяти активизировались и воздействовали на восприятие и интерпретацию реальности и тем самым определяли будущие деяния византийцев.

После мусульманского завоевания и до начала IX в. византийцы, помня о падении Сасанидской империи, ее последующей арабизации и исламизации, потеряли из вида реальных персов. Начиная с IX в. подъем новоперсидской культуры не остался незамеченным: византийцы усвоили новый термин Хорасан, синонимичный Персии, и собирали информацию, хотя часто и обрывочную, о новом мире Восточного Ирана. Позднее византийцы определили анатолийских мусульман как персов благодаря специфическим локативным принципам этнической классификации, преобладанию там персидской культуры, а также активации византийской культурной памяти. Византийцы ближе познакомились с новой персидской культурой с XIII в., выучив персидский язык и восприняв персидскую ученость.

Если же говорить о собственно византийском сознании, в нем существовало больше одной Персии. Показательно, что хотя византийцы и признавали, что хорасанцы — это то же самое, что персы, им было не любопытно, почему самоназвание персов изменилось. Византийцы не пытались соотнести Хорасан с Персией в Анатолии и установить соотношение между этими двумя феноменами. Неясно, как византийцы соотносили хорасанцев и анатолийских персов с создателями древней персидской мудрости. Конечно, вспоминаемая Персия подразумевалась эксплицитно или имплицитно как основа для всех типов Персии. Однако родовые связи между новыми персидскими типами никогда не проблематизировались византийскими интеллектуалами, насколько мне известно. Разные образы Персии оставались не сопоставленными и не связанными между собой, как свободные атомы.

Разные образы Персии — пример сосуществования в византийском сознании конфликтующих дискурсивных стратегий. Эти конфликтующие стратегии никогда не сводились к общему знаменателю в истолковании мира. Византийский способ описания вещей, по сути, был *многолинейным*, в отличие от наших современных *однолинейных* привычек описания. Эта примечательная черта византийского сознания создает серьезное препятствие для попыток объяснить Византию с использованием нынешних аналитических методологий, в стремлении построить единообразный и гомогенный «научный» образ, свободный от противоречий. Византийское сознание, кажется, не беспокоили существующие в его картине мира противоречия, в нем параллельно существовали разные объясни-

[104] *Shukurov R.* The Byzantine Turks…Index (s.v. Persian, language).

тельные подходы, которые могли быть взаимоисключающими с точки зрения современной логики.

В любом случае обвинения византийцев в равнодушии к окружающему миру если и не совсем несправедливы, то сильно преувеличены. Они получали и накапливали информацию о внешнем мире, хотя порой работали с ней и систематизировали ее совсем не так, как это принято у нас и понятно нам.

Шукуров Рустам Мухаммадович

Доктор исторических наук
Доцент кафедры истории Средних веков
Исторический факультет МГУ имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4
119991 Москва

Электронная почта: rshukurov@yandex.ru



Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Rustam Shukurov

CULTURAL MEMORY AND ITS RE-ACTUALIZATIONS: THE BYZANTINE IDEA OF IRAN

Abstract: The article poses the problem of "cultural memory" and its role in Byzantine intellectualism. As a particular example, the concepts of Iran (Persia), which are found in the Byzantine textual tradition from the ninth throughout the fifteenth centuries, have been analyzed. In this connection, the content of Byzantine cultural memory and the mechanisms of its re-actualization in Byzantine intellectual daily activity have been discussed in detail. The author shows that the actual consciousness of the Byzantines housed several independent ideas of "Persia" some of which were produced by cultural memory, while others were a reflection of the current reality passed through the prism of memory. The presence in the Byzantine consciousness of several parallel concepts of Iran makes it possible to raise the question of the multi-linearity of Byzantine consciousness as opposed to the unilineal nature of modern analytical strategies.

Keywords: Byzantium, Iran, Persia, cultural memory, Byzantine mentality, Medieval consciousness, Byzantine literature, Neo-Persian culture.

Literature Cited

Adler, A., ed. *Suidae Lexicon.* Vol. 1–5. Leipzig 1928–1938.
Andriotes, N.P. *Etumologiko leksiko tēs koinēs neoellēnikēs.* Thessaloniki 1967.

Argyriou, A. “Iōsēf tou Bruenniou meta tinos Ismaēlitou dialeksis.” *Epetēris Etaireias Buzantinōn Spoudōn* 35 (1966–1967). P. 158–195.

Assmann, J. “Collective Memory and Cultural Identity.” *New German Critique* 65 (1995). P. 125–133.

Assmann, J. *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination.* Cambridge 2011.

Athanassiadi, P. “Byzantine Commentators on the Chaldaean Oracles: Psellos and Plethon.” In Ierodiakonou, K., ed. *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources.* Oxford 2002. P. 237–252.

Barash, J.A. “Collective Memory and Historical Time.” *Práticas da História. Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past* 1 (2016). P. 11–37.

Bartusis, M. “The Function of Archaizing in Byzantium.” *Byzantinoslavica* 56 (1995). P. 271–278.

Bearman P.J., Bianquis, Th., Bosworth, C.E., Van Donzel, E., and Heinrichs, W.P., eds. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition.* Vol. 1–12. Leiden 1960–2005.

Beck, H.-G. *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur.* München 1971.

Berthelot, M., and Ruelle, C.É. *Collection des anciens alchimistes grecs.* Vol. 3. Paris 1888.

Burns, D. “The Chaldean Oracles of Zoroaster, Hekate’s Couch, and Platonic Orientalism in Psellos and Plethon.” *Aries* 6 (2006). P. 158–179.

Chabot, J.B., ed. *Anonymi auctoris Chronicon ad A.C. 1234 pertinens. Praemissum est Chronicon anonymum ad A.D. 819 pertinens curante Aphram Barsaum.* Vol. 1–2. Paris 1920.

Charles, M.B. “Immortals and Apple Bearers: Towards a Better Understanding of Achaemenid Infantry Units.” *The Classical Quarterly* 61 (2011). P. 114–133.

Costaz, L. *Dictionnaire syriaque-français. Syriac-English dictionary. Qāmūs suryānī ʿarabī.* Beirut 1986.

Cupane, C., and Krönung, B., eds. *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond.* Leiden, Boston 2016.

Dalton, O.M. “The Byzantine Astrolabe at Brescia.” *Proceedings of the British Academy* 12 (1926). P. 133–146.

De Boor, C., ed. *Theophanis chronographia.* Vol. 1–2. Leipzig 1883–1885.

Du Cange, C. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis.* Lyon 1688.

Eideneier, H. *Ptochoprodromos. Einfrührung, kritische Ausgabe, deutsche Übersetzung, Glossar.* Köln 1991.

Failler, A., ed. *Georges Pachymérès. Relations Historiques.* Vol. 1–5. Paris 1984–2000.

Featherstone, M., and Signes Codoñer, J., eds. *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur libri I–IV.* Boston, Berlin 2015.

Fisher, E. “Arabs, Latins and Persians Bearing Gifts: Greek Translations of Astronomical Texts, ca. 1300.” *Byzantine and Modern Greek Studies* 36 (2012). P. 161–177.

Förstel, K., ed. *Johannes Kantakuzenos, Christentum und Islam. Apologetische und polemische Schriften. Griechisch-deutsche Textausgabe.* Würzburg, Altenberge 2005.

Gautier, P., ed. Nicéphore Bryennios. Histoire. Bruxelles 1975.

Haramundanis, K. “Chioniades, Gregor [George].” In Hockey, T. et al., eds. *The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference.* New York 2014. P. 417–418.

Heisenberg, A., ed. *Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos.* Würzburg 1907.

Hemmerdinger, B. “158 noms communs grecs d’origine iranienne. D’Eschyle au grec moderne.” *Byzantinoslavica* 30 (1969). P. 18–41.

Hemmerdinger, B. “173 noms communs grecs d’origine iranienne.” *Byzantinoslavica* 32 (1971). P. 52–55.

Hrēstou, P.K., and Phanourgakēs, B., eds. *Grēgoriou tou Palama suggrammata.* Vol. 4. Thessaloniki 1988.

Hunger, H. "Zum Epilog der Theogonie des Johannes Tzetzes." *Byzantinische Zeitschrift* 46 (1953). P. 304–305.

Iadevaia, F., ed. Historia imperatorum liber ii. Messina 2006.

Ideler, J.L., ed. Physici et medici Graeci minores. Vol. 1–2. Berlin 1841–1842.

Jeffreys, E., ed. *Digenes Akrites. The Grottaferrata and Escorial versions.* Cambridge 1998.

Jernstedt, V., and Nikitin, P., eds. "Michaelis Andreopuli Liber Syntipae." In *Zapiski imperatorskoi Akademii Nauk.* Vol. 11. St. Petersburg 1912.

Kaldellis, A. "Classical Scholarship in Twelfth-Century Byzantium." In Barber, Ch., and Jenkins, D., eds. *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics.* Leiden 2009. P. 1–43.

Kaldellis, A. *Byzantine Readings of Ancient Historians, Texts in Translation with Introductions and Notes.* London, New York 2015.

Kambylis, A., and Reinsch, D.R., eds. *Annae Comnenae Alexias.* Berlin, New York 2001.

Kazhdan, A., and Talbot, A.-M., eds. *The Oxford Dictionary of Byzantium.* Vol. 1–3. New York, Oxford 1991.

King, D. *Astrolabes and Angels, Epigrams and Enigmas: From Regiomontanus' Acrostic for Cardinal Bessarion to Piero Della Francesca's Flagellation of Christ.* Stuttgart 2007.

König, J., and Woolf, G., eds. Encyclopaedism from antiquity to the Renaissance. Cambridge 2013.

Kravari, V., ed. *Actes du Pantocrator.* Paris 1991.

Krawulsky, D. *Mongolen und Ilkhane. Ideologie und Geschichte.* Beirut 1989.

Kunze, R. "Die anonyme Handschrift (Da 61) der Dresdner königlichen Bibliothek." *Hermes* 34 (1899). P. 345–361.

Lampros, S. "Trapezountiakon hōroskopion tou etous 1336." *Neos Hellēnomnēmōn 13* (1916). P. 33–50.

Langkavel, B., ed. *Simeonis Sethi Syntagma de alimentorum facultatibus.* Leipzig 1868.

Latte, K., Hansen, P.A., and Cunningham, I.C., eds. *Hesychii Alexandrini lexicon.* Vol. 1–4. Berlin 2008–2009.

Leone, P.A.M., ed. *Theodori Gazae epistolae.* Napoli 1990.

MacKenzie, D.N. *A Concise Pahlavi Dictionary.* London 1986.

Macrides, R., Munitiz, J., and Angelov, D., eds. *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies.* Farnham 2013.

Mavroudi, M. *Byzantine Book on Dream Interpretation: The Oneirocriticon of Achmet and its Arabic Sources.* Leiden 2002.

Meineke, A., ed. *Stephan von Byzanz. Ethnika.* Berlin 1849.

Milanova, A., Vatchkova, V., and Stepanov, T., eds. *Memory and Oblivion in Byzantium.* Sofia 2011.

Moffatt, A., and Tall, M. eds. *Constantine Porphyrogennetos.* The Book of Ceremonies. Vol. 1–2. Canberra 2012.

Moravcsik, G., and Jenkins, R.J.H., eds. *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio.* Washington, DC 1967.

Muʿīn, M. *Farhang-i Fārsī.* Vol. 1–6.Tehran 1371.

Müller, K., ed. "Eustathius Thessalonicensis. Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem." In *Geographi Graeci minors.* Vol. 2. Paris 1861. P. 201–407.

Neville, L. "Why Did the Byzantines Write History?" In *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies Belgrade, 22–27 August 2016. Plenary Papers.* Belgrade 2016. P. 265–276.

Nicolaidis, E. *Science and Eastern Orthodoxy: From the Greek Fathers to the Age of Globalization. Medicine, Science, and Religion in Historical Context.* Baltimore 2011.

Nicole, J., ed. *Les scolies genevoises de l'Iliade.* Vol. 1. Geneva 1891.

Nora, P. "Between Memory and History: Les lieux de mémoire." *Representations* 26 (1986). P. 7–24.

PAPALEXANDROU, A. "The Memory Culture of Byzantium." In JAMES, L., ed. *A Companion to Byzantium.* Oxford 2010. P. 108–122.

PAUL, A. "Historical Figures Appearing in Epigrams on Objects." In BERNARD, F., and DEMOEN, K., eds. *Poetry and its Contexts in Eleventh-century Byzantium.* London, New York 2016. P. 89–114.

PERRY, B.E. "The Origin of the Book of Sindbad." *Fabula* 3 (1959). P. 59–63.

PINGREE, D. "Gregory Chioniades and Palaeologan Astronomy." *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964). P. 133–160.

PINGREE, D., ed. *Albumasaris de revolutionibus nativitatum.* Leipzig 1968.

PINGREE, D. "The Astrological School of John Abramius." *Dumbarton Oaks Papers* 25 (1971). P. 189–215.

PINGREE, D. "Abū Maʿshar al-Balkhī, Jaʿfar ibn Muḥammad." In GILLISPIE, C.C., ed. *Dictionary of Scientific Biography.* New York 1981. P. 32–39.

PINGREE, D. *The Astronomical Works of Gregory Chioniades.* Amsterdam 1985.

PINGREE, D. "Classical and Byzantine Aslrology in Sassanian Persia." *Dumbarton Oaks Papers* 43 (1989). P. 227–239.

RAGEP, F.J. "New Light on Shams: the Islamic Side of Σὰμψ Πουχάρης." In PFEIFFER, J., ed. *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th–15th Century Tabriz.* Leiden 2014. P. 231–247.

REDHOUSE, J. W. *A Turkish and English Lexicon.* Constantinople 1921.

REINSCH, D.R., ed. *Critobuli Imbriotae historiae.* Berlin 1983.

REPINA, L.P. *Kul'turnaia pamiat' i problemy istoriopisaniia (istoriograficheskie zametki).* Moscow 2003.

REPINA, L.P. "Istoricheskaia pamiat' i sovremennaia istoriografiia." *Novaia i noveishaia istoriia* 5 (2004). P. 33–45.

SAVANT, S.B. *The New Muslims of Post-conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion.* Cambridge, 2013.

SCHMITT, R. "Immortals." In YARSHATER, E., ed. *Encyclopaedia Iranica.* Vol. 13. London, Boston 2006. P. 2–3.

SEMENOVKER, B.A. *Bibliograficheskie pamiatniki Vizantii.* Moscow 1995.

SHAKURI, M. *Khurāsān ast īnjā.* Tehran 1393.

SHUKUROV, R. "Christian Elements in the Identity of the Anatolian Turkmens (12th–13th Centuries)." In *Cristianità d'occidente e cristianità d'oriente (secoli VI–XI).* Spoleto 2004. P. 707–764.

SHUKUROV, R. *The Byzantine Turks, 1204–1461.* Leiden 2016.

SHUKUROV, Sh.M. *Khorasan. Territoriia iskusstva.* Moscow 2015.

SIGNES CODOÑER, J., and PÉREZ MARTÍN, I., eds. *Textual Transmission in Byzantium: between Textual Criticism and Quellenforschung.* Turnhout 2014.

SINIOSSOGLOU, N. *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon.* Cambridge 2011.

SINIOSSOGLOU, N. "Sect and Utopia in Shifting Empires: Plethon, Elissaios, Bedreddin." *Byzantine and Modern Greek Studies* 36 (2012). P. 38–55.

THEODORIDIS, C., ed. *Photii patriarchae lexicon.* Vol. 1–3. Berlin, New York 1982–2013.

THURN, H., ed. *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum.* Berlin 1973.

TIHON, A. "Les tables astronomiques persanes à Constantinople dans la première moitié du XIVe siècle." *Byzantion 57* (1987). P. 471–487.

TIHON, A. "De même qu'on peut voir les abeilles se poser sur tous les boutons de fleurs… Les astronomes byzantins entre Orient et Occident." In GASTGEBER, C., and DAIM, F., eds. *Byzantium as Bridge between West and East.* Vienna 2015. P. 283–290.

TOTH, I. "Authorship and authority in The Book of the Philosopher Syntipas." In *The Author in Middle Byzantine Literature.* Boston, Berlin 2014. P. 87–102.

TRAPP, E., ed. *Palaiologos, Manuel II. Dialoge mit einem "Perser".* Vienna 1966.

Trapp E., ed. *Digenes Akrites. Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen.* Vienna 1971.
Trapp, E., ed. Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit. Vol. 1–12. Vienna 1976–1996.
Tsames, D. Filotheou Kōnstantinoupoleōs toy Kokkinou hagiologika erga. I: Thessalonikeis hagioi. Thessaloniki 1985.
Van Dieten, J.L., ed. *Choniates, Niketas. Historia.* Vol. 1–2. Berlin, New York 1975.
Verpeaux, J., ed. *Pseudo-Kodinos. Traite des offices.* Paris 1966.
Von Rozen, V. "K voprosu ob arabskikh perevodakh Khudai-name." In *Vostochnye zametki.* St. Petersburg 1895. P. 167–171.
West, S. "The Scythian Ultimatum (Herodotus IV 131, 132)." *The Journal of Hellenic Studies* 108 (1988). P. 207–211.
Wirth, P., ed. *Eustathii Thessalonicensis Opera minora.* Berlin, New York 2000.
Woodhouse, C.M. *George Gemistos Plethon: the Last of the Hellenes.* Oxford 1986.
Yarshater, E. "The Persian Presence in the Islamic World." In Hovannisian, R.G., and Sabagh, G., eds. *The Persian presence in the Islamic World.* Cambridge 1998. P. 4–125.

Rustam Shukurov

D. Sc. in History, Associate Professor
Lomonosov Moscow State University
Faculty of History
Lomonosovsky prospect, 27–4
119991 Moscow

e-mail: rshukurov@yandex.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

М.А. Вишняк

О ДАТИРОВКЕ ЗАЩИТИТЕЛЬНОГО ПИСЬМА ПРОТИВ АРСЕНИТОВ ПАТРИАРХА АФАНАСИЯ I КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО

Аннотация: Статья посвящена датировке защитительного письма патриарха свт. Афанасия I Константинопольского (1289–1293; 1303–1309) императору Андронику II (Γράμμα πρὸς τὸν βασιλέα περὶ οὗ εἶπον οἱ σχισματικοὶ ὅτι ἐβλασφήμησεν εἰς Χριστόν). Поводом к его написанию стало завещание патриарха Афанасия. М. Патедакис полагает, что этим завещанием является текст Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς из рукописи Vaticanus gr. 2219 и датирует оба текста 1310–1313 гг. Однако нет возможности провести четкую связь между текстом Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς и защитительным письмом. Исходя же из внутренних указаний защитительного письма, его следует датировать 1307–1309 гг. В нем упоминается о переговорах между Афанасием и арсенитами, в ходе которых последние предложили Афанасию право «возносить память» (т. е. поминать на литургии) патриарха Иосифа. Подобное предложение могло иметь смысл только в том случае, если Афанасий был действующим патриархом. На датировку 1307–1309 гг. указывает и ряд косвенных признаков, тон и содержание письма. Датировка защитительного письма 1307–1309 гг. позволяет лучше уяснить логику противостояния между Афанасием и арсенитами на заключительной стадии раскола.

Ключевые слова: патриарх Афанасий I Константинопольский, защитительное письмо, завещание, раскол, арсениты, арсенитский раскол, противораскольническая литература, воссоединение 1310 г.

Рукопись XIV в. Alexandrinus gr. 288 (911), хранящаяся в Александрийской патриархии, является второй по важности среди рукописей творений патриарха свт. Афанасия I Константинопольского (1289–1293; 1303–1309)[1]. До недавнего времени на основании ее описания считалось, что она содержит только одно произведение патриарха Афанасия. Однако Манолису Патедакису удалось обнаружить, что в ней находится по крайней мере 35 неопубликованных работ патриарха, две из которых не сохранились в других рукописях[2].

В частности, она содержит защитительное письмо патриарха Афанасия Γράμμα πρὸς τὸν βασιλέα περὶ οὗ εἶπον οἱ σχισματικοὶ ὅτι ἐβλασφήμησεν εἰς Χριστόν

[1] Основную библиографию о нем см.: Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и науч. ред. С.С. Хоружего. М., 2004. С. 334–336 (раздел 6. № 343–374).

[2] Описание рукописи см.: *Patedakis M.* Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309): A Critical Edition with Introduction and Commentary of Selected Unpublished Works. PhD dissertation. University of Oxford, 2004. P. 143–151.

(fol. 228–231^{v}). В другой рукописи Mega Spelaion gr. 62, ныне утраченной, это творение имело надписание Ἀθανασίου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Νέου ἐπιστολὴ πρὸς τὸν βασιλέα[3]. Это письмо было издано М. Патедакисом в 2004 г. с кратким комментарием в составе его диссертации[4].

В 2014 г. М. Патедакис издал отдельно с подробным комментарием завещание патриарха Афанасия I, ранее изданное им в составе диссертации[5]. При этом он, как и ранее, связал завещание патриарха Афанасия I с его защитительным письмом исходя из обстоятельств их написания. Он датировал как завещание, так и письмо периодом между присоединением к Церкви раскольников арсенитов[6] 14 сентября 1310 г. и кончиной патриарха Афанасия, последовавшей, согласно последней датировке, в 1313 г.

В настоящей статье показано, что защитительное письмо следует датировать временем незадолго до второго отречения патриарха Афанасия (1307–1309). Датировка защитительного письма имеет принципиальное значение, поскольку оно отражает ход противостояния между арсенитами и церковной иерархией на последней стадии арсенитского раскола (1265–1310) и очень важно понять, в каком статусе Афанасий выражает свою позицию: как предстоятель Константинопольской Церкви или как частое лицо, каковым он, по сути, являлся после своего второго отречения в 1309 г.

Обстоятельства написания завещания и защитительного письма

М. Патедакис связывает написание завещания и защитительного письма с обвинением патриарха Афанасия в нечестивом именовании Христа «грешником», о котором повествуют Григорий Акиндин и Феоктист Студит[7].

Акиндин описывает события следующим образом. Патриарх Афанасий заболел и предпринял написание завещания. В нем он перечислил многие имена Христа Спасителя, которые Он, бесстрастный, принял «от человеческой немощи», будучи подобным нам, и среди них необычное имя «грешник». Так он, говоря о Христе «нищий, странник, подверженный поношению (ἐπονείδιστον), ставший ради нас клятвой», присовокупил среди прочего и «грешник» (ἁμαρτωλός). Когда это достигло слуха императора и архиереев, то они немало смутились, говоря: «Еще никто не дерзал именовать Христа грешником».

---

[3] См.: *Patedakis M.* The Testament of the Patriarch Athanasios I of Constantinople (1289–93, 1303–09) // Byzantine Religious Culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot / Ed. D. Sullivan, E. Fischer, S. Papaioannou. Leiden; Boston, 2012. P. 441, n. 12.

[4] *Patedakis M.* Athanasios I, Patriarch of Constantinople… P. 365–372 (далее: Ep. Def). Предположения издателя о датировке письма см.: Ibid. P. 385. О письме см. также: *Вишняк М.А.* Творения патриарха св. Афанасия I Константинопольского, касающиеся арсенитского раскола // Богословский вестник. 2018. № 29. Вып. 2. С. 84–89.

[5] Первое издание: *Patedakis M.* Athanasios I, Patriarch of Constantinople… P. 159–162. Второе издание: *Patedakis M.* The Testament of the Patriarch Athanasios I… P. 452–460 (далее: Testam).

[6] Литературу и источники по арсенитскому расколу см.: *Вишняк М.А.* Творения патриарха св. Афанасия I… С. 72–76.

[7] Подробное описание эпизода см.: *Patedakis M.* The Testament of the Patriarch Athanasios I… P. 441–447; *Nadal Cañellas J.* Un fait inconnu de la vie du patriarche Athanase I de Constantinople // Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii / Ed. A. Schoors, P. Van Deun. Leuven, 1994. P. 443–449.

По-видимому, патриарх был вынужден оправдываться как в устной, так и в письменной форме перед императором и синклитом. Акиндин цитирует ответ патриарха: «[Я сделал это] подражая божественному апостолу, который говорит, что Бог и Отец *сделал Его ради нас грехом*[8]; а грех больше, чем грешник». Далее патриарх объясняет, что он назвал Христа грешником не в собственном смысле, но как и апостол Павел именовал Его грехом, т. е. в том смысле, что таковым Он казался иудеям: «Я исповедую Его безгрешным и анафематствую считающего иначе, но [исповедую Его] представлявшимся грешником сущим грешникам евреям и потому убившим Его». Затем патриарх утверждает, что если кто-то счел, что он вводит новые понятия, то он с большой готовностью отвергнет новое и странное (εἰ δέ τῳ δοκεῖ κεκαινοφωνηκέναι, παραιτεῖσθαι, καὶ τὸ καινὸν καὶ ἄηθες ἀποβάλλεσθαι προθυμότατος εἶναι).

Далее Акиндин повествует, что «верные хранители благочестия» (ἀσφαλεῖς φύλακες τῆς εὐσεβείας) повелели Афанасию решительно анафематствовать это выражение, что патриарх с готовностью исполнил. Он немедленно взял бумагу и чернила и «отрекся от своего нового выражения» (τὴν καινοφωνίαν ἐξώμνυτο), поставив в начале своего письма слова псалма: *Да обратят меня боящиеся Тебя и ведущие свидетельства Твои* (Пс. 118:79)[9]. Среди известных творений патриарха Афанасия нет начинающегося такими словами; М. Патедакис полагает, что эта апология не сохранилась[10].

Об этом же эпизоде повествует несколько иначе агиограф патриарха Афанасия Феоктист Студит в своем похвальном слове (Ἐγκώμιον). Он так передает слова патриарха своим ученикам: «Имейте, чада, всегда в памяти спасительные и страшные страдания Владыки Христа Бога нашего, который ради нас стал странником и нищим, и наименовался клятвой (καὶ κατάρα ὀνομασθέντος) (Ср. Гал. 3:13), и понес наши грехи». Но негодные люди неверно истолковали эти слова и обвинили Афанасия в том, что он открыто называет Христа грешником[11].

Очевидно, речь идет об одном и том же событии. Акиндин явно указывает, что слова, ставшие причиной этого обвинения, находились в завещании патриарха: εἶτ’ ἀσθενήσας καὶ διαθήκας ἐπιχειρήσας γράφειν [Acind. P. 395:3–4].

М. Патедакис полагает, что в этой фразе речь идет об изданном им как завещании патриарха Афанасия тексте, содержащемся в рукописи писем патриарха Афанасия Vaticanus gr. 2219[12] (fol. 97^{v}–99) с надписанием Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς. Он исходит из того, что в защитительном письме говорится о тексте, содержащем учение о «тесном и узком пути» (Ср. Мф. 7:14) [Ep. Def. 17–19, 99–100], которое является основной темой изданного им творения[13].

---

[8] Ср. 2 Кор. 5:21: τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν.

[9] *Gregorii Acindyni* Refiitationes Duae / Ed. J. Nadal Cañellas. Tumhout; Leuven, 1995 (далее: Acind). P. 395:44–396:34.

[10] *Patedakis M.* The Testament of the Patriarch Athanasios I… P. 444, n. 22.

[11] *Fusco R.* L’encomio di Teoctisto Studita per Atanasio I di Costantinopoli (BHG 194a-b). Una orazione funebre tardo-bizantina per un patriarca a metà strada fra tradizione e riforma // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. 1997. N.S. 34. P. 122:9–15.

[12] Описание рукописи см.: *Talbot A.-M.M.* The Correspondence of Athanasius I, patriarch of Constantinople: Letters to the emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials. Ed., transl., comm. Washington, 1975. P. xxxiii–xxxvi. См. также *Patedakis M.* Athanasios I, Patriarch of Constantinople… P. 134–143.

[13] *Patedakis M.* The Testament of the Patriarch Athanasios I… P. 442.

Затруднение, однако, состоит в том, что в тексте Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς нет слов, хотя бы отдаленно напоминающих выражения, приводимые Акиндином и Феоктистом. М. Патедакис отмечает, что наиболее близкими по смыслу в завещании словами являются те, в которых говорится, что истинный монах должен добровольно носить мертвенность Господа Иисуса в теле: Τὸ γὰρ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, ὡς ἡ θεία φωνή (ὤ τι πεπόνθαμεν, ὅσοι ἐπάρατοι κατ᾽ ἐμὲ δοῦλοι τῆς εὐρυχώρου), οὐκ ἐν τῷ κεῖραι μόνον τὴν τρίχα καὶ ἀμεῖψαι τὴν κλῆσιν καὶ ἀναρτῆσαι τὸν ζωηφόρον σταυρὸν ἐν τῷ στήθει διὰ μόνον, ὡς ἔφην, ἀνθρώπινον ἔπαινον, ἀλλ᾽ ἐν τῷ τὴν νέκρωσιν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἑκοντὶ ἐν τῷ σώματι περιφέρειν, ὡς ὁ μέγας ἐθάρρησεν ἐν Χριστῷ καυχήσασθαι Παῦλος, ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ τῷ κόσμῳ, φησί [Testam. 81–88][14]. Впрочем, сопоставление этого места с повествованиями Акиндина и Феоктиста, а также с фрагментом защитительного письма самого Афанасия [Ep. Def. 22–24, 29–36][15] не выявляет большого смыслового сходства.

М. Патедакис приводит два варианта объяснения, почему вызвавшие соблазн слова патриарха не находятся в тексте Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς: 1) часть, содержащая эту фразу, не сохранилась, поскольку либо переписчик рукописи Vaticanus gr. 2219 изменил слова завещания патриарха, либо сам Афанасий опустил их в первоначальной версии текста; 2) существовала другая версия того же текста, которой пользовались враги Афанасия и Феоктист Студит[16].

И. Афендулиду-Лейтгеб полагает, что после обвинения патриарх написал второе завещание, в котором он отказался от неудачных формулировок[17].

Тот факт, что в тексте, изданном М. Патедакисом как завещание, нет слов, вызвавших обвинение в ереси, говорит о существовании по меньшей мере двух различных версий завещания. Все дальнейшие аргументы М. Патедакиса о датировке его варианта завещания не имеют решающего значения для датировки защитительного письма, так как нельзя быть уверенным, что это именно тот вариант завещания, о котором говорит Акиндин.

Аргументы М. Патедакиса в пользу датировки завещания и защитительного письма 1310–1313 гг.

М. Патедакис приводит следующие аргументы в пользу того, что обе работы следует датировать 1310–1313 гг.:

1. В обоих текстах есть указание на серьезную болезнь и приближающуюся смерть Афанасия[18]. В житии патриарха Афанасия, составленном Иосифом Калофетом, также повествуется о том, что патриарх перед самой смертью, «уложенный болезнью на одр» (νόσῳ κατακλιθεὶς ἐπὶ σκίμποδος), оставил своим ученикам некое письменное наставление «о монашеской жизни и подвиге»[19].

---

[14] Ibid. P. 446.

[15] См. Ibid. P. 447, n. 30, 31.

[16] Ibid. P. 447.

[17] *Afentoulidou-Leitgeb E.* Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel. Einleitung, Edition, Kommentar. Wien, 2008. P. 66.

[18] *Patedakis M.* The Testament of the Patriarch Athanasios I… P. 447–448.

[19] Ἰωσὴφ Καλοθέτου Συγγράμματα / Ἐκδ. Δ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1980. Σ. 502:1578–1583.

Однако сам же М. Патедакис отмечает: текст защитительного письма свидетельствует о том, что патриарх смог поправиться от болезни и защищает себя от врагов[20], что делает этот аргумент несостоятельным. Что касается свидетельства Калофета — возможно, речь идет о втором варианте завещания или каком-либо другом тексте.

2. Завещание адресовано монашеской среде, и в его тексте нет никаких указаний на административную функцию Афанасия как патриарха[21].

Этот аргумент вполне снимается, если предположить, что изданный М. Патедакисом текст является вторым вариантом завещания, о котором сообщает Иосиф Калофет. Первый вариант, из-за вызвавших соблазн слов патриарха, так же, как его первая апология, начинающаяся словами псалма, могли быть изъяты из собрания произведений патриарха Афанасия.

Но даже если предположить, что изданное завещание — это слегка измененный первый вариант завещания, можно найти объяснение, почему в нем нет указаний на патриаршество Афанасия.

Завещание написано в жанре отеческого монашеского назидания духовным детям. К сожалению, большая часть творений патриарха Афанасия, адресованная монашествующим, остается неизданной, и трудно оценить, в какой степени в них отражается «административная» функция патриарха. Например, изданный устав патриарха Афанасия также не содержит в себе никаких указаний на его архипастырское служение, кроме апостольского благословения в начале[22]; напротив, Афанасий причисляет себя к духовным наставникам монашествующих[23].

Недоумение вызывает скорее сам факт составления именно такого монашеского текста человеком, который является действующим патриархом. Это можно объяснить характером самого Афанасия, который, будучи патриархом, продолжал оставаться также игуменом своего Ксиролофского монастыря, где он по большей части и проживал, по свидетельству Никифора Григоры[24]. Вполне возможно, что обязанности перед своими ближайшими духовными детьми патриарх Афанасий в час смертной болезни счел превосходящими обязанности архипастыря.

3. Хронист Георгий Пахимер не упоминает в своих Συγγραφικαὶ ἱστορίαι об обвинении против патриарха Афанасия — следовательно, оно имело место после окончания его труда, т. е. 1307 г.[25]

Действительно, Пахимер, подробно повествующий о всех событиях вокруг патриарха Афанасия и вообще весьма внимательный к церковным событиям, не пропустил бы такого важного эпизода. Этот аргумент представляется наиболее убедительным и, таким образом, 1307 г. должен быть terminus post quem рассматриваемого события.

---

[20] *Patedakis M.* The Testament of the Patriarch Athanasios I… P. 448.

[21] Ibid.

[22] *Miller T.S., Thomas J.* The monastic rule of Patriarch Athanasios I // Orientalia Christiana Periodica. 1996. V. 62.2. P. 357:1–18.

[23] Например: Μὴ ἀγνοῶμεν ἡμῶν τὸ ἀξίωνα ὅτι ψυχῶν οἰκονόμοι ἐστάθημεν οἱ ταλαίπωροι (Ibid. P. 364:9–11).

[24] ἐκεῖνος ἔτι καὶ τὴν πατριαρχικὴν ἐξουσίαν ἔχων ἐν τοῖς περὶ τὸν Ξηρόλοφον αὐτοῦ κελλίοις ὡς τὰ πολλὰ διέτριβε (*Nicephori Gregorae* Byzantina historia / Ed. L. Schopen. Vol. 1. Bonn, 1829 (далее: Greg). P. 258:22–24).

[25] *Patedakis M.* The Testament of the Patriarch Athanasios I… P. 449.

4. В защитительном письме упоминается мир с арсенитами в сентябре 1310 г.

По мнению М. Патедакиса, на этот мир указывают два фрагмента защитительного письма. Первый:

ἀλλὰ ἀγαπητικὴ ἐλπίδι καὶ ἀγαθῇ, ὡς ἡ ἐκκλησία πεποίηκε πρὸς αὐτούς, ἐπιστροφῆς ἀπονεῖμαι καὶ μετανοίας καιρόν [Ep. Def. 112–113][26].

Этот фрагмент на русский язык можно было бы перевести так: «…но посредством любовной и благой надежды, как Церковь сотворила в отношении их, уделить срок на обращение и покаяние». В данном случае речь идет не о мире, а о некотором «сроке» (καιρός), назначенном раскольникам на покаяние Церковью. Это же следует и из контекста фразы: патриарх пишет, что даже если было бы доказано, что он имеет ошибочные мнения, ему должна быть дана возможность покаяния, как и Церковь поступила в отношении арсенитов[27]. Возможно, что патриарх в данном случае имеет в виду все время от начала раскола, в которое Церковь была готова принять раскольников при условии их искреннего покаяния.

Вышеприведенные слова представляют слишком резкий контраст с тем мнением о мире 1310 г., которое Афанасий высказывал как до, так и после него. Вот, например, какую реакцию вызвало у него прекращение поминовения патриарха Иосифа в 1310 г.: «И они [епископы] не трепещут суда Божия за свои неканонические и противозаконные деяния, и даже людей не стыдятся, но [напротив] дерзают нам приписывать неканоничные [действия] (τὸ ἀκανόνιστον). Они приклонили свои головы и приняли правило (κανόνα) от проклятых божественными постановлениями и отчужденных от Церкви, и позволили, насколько это от них зависело, чтобы блаженной памяти патриарх Церкви Христовой и исповедник кир Иосиф стал жертвой (παρανάλωμα) неистовства раскольников, даже после своей смерти — чего еще солнце не видело»[28].

Второй фрагмент, приводимый М. Патедакисом[29] [Ep. Def. 159–163], целесообразно привести сразу в расширенном контексте с переводом на русский язык:

ὢ τῶν ἐμῶν κακῶν, εἰ γὰρ πρὸ πολλοῦ ἀναγκαζόμενοι παρ’ ἡμῶν ἐξ ἀγάπης πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν δραμεῖν καὶ τῶν δαιμονιωδῶν ἀποστῆναι καὶ ἀλλοκότων ἀποπλανήσεων ἀντιστρόφως ἡμᾶς ἐκβιάζονται νῦν εἰς τὸ δουλοπρεπῶς ὑποκῦψαι τῇ πλάνῃ αὐτῶν καὶ συγκοινωνεῖν αὐτοῖς μὴ φροντίζοντες οἷα κατὰ Θεοῦ καὶ προσέκοψαν καὶ προσκόπτουσιν, ἀλλ’ ὡς μακροθυμοῦντες ἡμῖν τὰ πολλὰ χαριζόμενοι τοῦ συγκοινωνεῖν, ὅπερ μὴ ἴδοιεν καὶ ἐπιτιμίου χωρίς[30], καὶ μηδὲ κωλύεσθαι τὴν μνήμην ἡμάς ἀναφέρειν τοῦ ἐν πατριάρχαις ἁγιωτάτου καὶ ὁμολογητοῦ κυροῦ Ἰωσήφ [Ep. Def. 159–167].

О мои несчастья! Ведь хотя они давно были нами побуждаемы по любви прийти к Православию и отступить от бесовских и чуждых обольщений, теперь они, напротив, заставляют нас раболепно подчиниться их заблуждению и вступить в общение с ними, не заботясь о том, в чем они претыкались и претыкаются против Бога, но

[26] Ibid. P. 449–450.

[27] καὶ εἰ οἶδεν ἐπεκδικοῦντας κακῶς ὡς καλῷ τῷ χείρονι καὶ τοῦ ἐπιληψίμου ἀφρόνως ὑπερμαχοῦντας, οὐδὲ τότε ἀσυμπαθῶς ὀφειλόμενον ἦν διαφημίσαι καὶ ἀποκηρύξαι κακόφρονας, ἀλλὰ ἀγαπητικὴ ἐλπίδι καὶ ἀγαθῇ… [Ep. Def. 109–112].

[28] *Talbot A.-M.M.* The Correspondence of Athanasius I… (далее — Ep. (Ta)). 115:130–134.

[29] *Patedakis M.* The Testament of the Patriarch Athanasios I… P. 450.

[30] Выражение ὅπερ μὴ ἴδοιεν καὶ ἐπιτιμίου χωρίς и схожие вводные конструкции с оптативом употребляются патриархом для выражения надежды, что что-то нежелательное не произойдет; см.: *Patedakis M.* Athanasios I, Patriarch of Constantinople… P. 29.

как бы снисходя к нам, многое прощая ради общения, — которого они да не увидят без епитимии, — и не возбраняя нам возносить память святейшего в патриархах и исповедника кир Иосифа.

В этих словах нет ничего, что указывало бы на мир 1310 г.; в них лишь можно увидеть, что свт. Афанасий и арсениты обсуждали условия восстановления «общения» (συγκοινωνεῖν), причем каждая сторона выдвигала свои требования. Как видно из последних слов, арсениты готовы были в качестве уступки разрешить патриарху «возносить память» (т. е. поминать на литургии) патриарха Иосифа.

Подобная уступка не могла иметь никакого смысла для Афанасия в то время, когда он уже не являлся патриархом и проживал на покое в Ксиролофском монастыре. Возношение памяти почивших патриархов в византийском чине литургии происходило гласно за архиерейским богослужением[31], и только в таком виде это возношение имеет присущий ему экклезиологический смысл. Афанасий же после своего второго отречения был лишен права священнодействовать [Ep. (Ta). 115:119–126, 140–142] и, таким образом, никак не мог «возносить память» патриарха Иосифа.

Личность патриарха Иосифа была одним из главных камней преткновения для арсенитов, считавших его «узурпатором» патриаршего престола и отлученным патриархом Арсением[32]. Прекращение его поминовения было одним из основных требований арсенитов в течение всего времени раскола и первым пунктом состоявшегося в 1310 г. примирения[33].

Драматизм ситуации заключался в том, что для многих верных, переживших гонения Лионской унии 1274 г., Иосиф являлся исповедником веры, символом противостояния унии, отголоски которой не утихали и во времена патриарха Афанасия.

Парис Гунаридис, основываясь на замечании Пахимера τὸ γὰρ τοῦ Ἰωσὴφ μνημόσυνον καὶ προπέποτο[34], полагает, что император и синод решили приостановить поминовение Иосифа после собора 1304 г.[35] Однако это замечание Пахимера относится ко времени переговоров с арсенитами об избрании патриарха в 1303 г. [Pachym. P. 389:12–18]. Жан Даррузес правильно датирует это замечание 1303 г., но также полагает, что поминовение Иосифа было приостановлено, хотя без огласки[36]. Но слова Пахимера означают не прекращение церковного поминовения, а скорее что «память об Иосифе исчезла» (т. е. что о нем уже никто не вспоминал), хотя это и не соответствовало действительности[37]. Кроме того, зная характер патриарха Афанасия и его отношение к памяти патриарха Иосифа, трудно себе представить, что такая уступка могла иметь место при его патриаршестве.

Таким образом, из приводимых М. Патедакисом аргументов 1-й и 2-й исходят из внутренних указаний текста Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς, который,

---

[31] См.: *Цыпин В., прот., Ткаченко А.А.* Диптих // Православная энциклопедия. 2007. Т. 15. С. 391.

[32] См.: *Γουναρίδης Π.* Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261–1310): ἰδεολογικὲς διαμάχες τὴν ἐποχὴν τῶν πρώτων Παλαιολόγων. Ἀθήνα, 1999. Σ. 91–96.

[33] *Laurent V.* Les grandes crises religieuses à Byzance: la fin du schisme arsénite // Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine. 1945. No 26.2. P. 290:26–27.

[34] Georges Pachymérès. Relations historiques / Ed. A. Failler. Vol. 4. P., 1999 (далее: Pachym). P. 389:15.

[35] *Γουναρίδης Π.* Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν… Σ. 181.

[36] *Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. P., 1966. P. 375.

[37] См. перевод А. Файе «car le souvenir de Joseph s'était envolé» и его примечание [Pachym. P. 388].

весьма вероятно (но не бесспорно), является вариантом завещания, написанным незадолго до кончины святителя, о котором сообщает Калофет. Ввиду существования нескольких вариантов завещания, даже принятие датировки настоящего текста 1310–1313 гг. не является определяющим для датировки защитительного письма. 3-й аргумент позволяет определить terminus post quem защитительного письма: 1307 г. Приводимые М. Патедакисом фрагменты защитительного письма, рассмотренные в расширенном контексте, свидетельствуют, что оно написано до 1309 г., поскольку в нем упоминается в качестве одного из условий восстановления общения возможность сохранения для патриарха Афанасия (и с ним всей Церкви) права поминовения патриарха Иосифа.

Некоторые косвенные свидетельства в пользу датировки защитительного письма 1307–1309 гг.

1. В письме выражена максимально жесткая позиция свт. Афанасия в отношении арсенитов, свойственная скорее обладающему властью архиерею, нежели частному лицу, пусть даже и очень авторитетному.

Согласно письму, в глазах патриарха канонический статус арсенитов никак не изменился; он по-прежнему считает их чуждыми Церкви [Ep. Def. 78–89, 119–26, 189–210][38], выдвигает против них канонические обвинения [Ep. Def. 150–156] и трижды предает анафеме [Ep. Def. 3–9, 70–77, 174–188]. Последнее представляется особенно значимым: едва ли свт. Афанасий, несмотря на всю свою личную харизму, дерзнул бы, будучи находящимся на покое епископом, запрещенным в служении, произносить анафему кому-либо; по крайней мере, среди писем, написанных им в то время, когда он не был патриархом [Ep. (Ta). 2, 3, 4, 113, 114, 115], подобных случаев не встречается[39]. Вообще, тон этих последних писем заметно более спокойный и резко контрастирует с тоном защитительного письма.

Арсениты в защитительном письме бичуются в более резких, нежели обычно, выражениях. В частности, только здесь они именуются арианами, донатистами [Ep. Def. 86] и новатианами [Ep. Def. 65, 108] — именованиями, употребляемыми патриархом вместо обычного ξυλωταί[40].

2. Само обвинение против Афанасия могло иметь важное значение лишь в том случае, если он являлся на тот момент патриархом. Можно допустить, что и после своего второго отречения свт. Афанасий продолжал обладать высоким авторитетом, что заставило арсенитов пытаться подорвать этот авторитет обвинением в богохульстве. Но гораздо естественнее предположить, что это обвинение прозвучало еще во время патриаршества Афанасия, что дало бы возможность арсенитам дискредитировать архиерея и поставить вопрос о его низложении, как это произошло, например, с патриархом Григорием Кипрским, в изгнании которого арсениты приняли самое деятельное участие[41].

[38] Подобные мнения, впрочем, высказывались им и после сентября 1310 г. [Ep. (Ta).115:129–130].

[39] В Ep. (Ta). 2 (написанном в 1297 г., в период между первым и вторым патриаршеством) Афанасий подтверждает наложенную им ранее анафему, но не повторяет ее [65–77].

[40] Об этих именованиях см.: *Вишняк М.А.* Творения патриарха св. Афанасия I… С. 85–86.

[41] См.: *Papadakis A.* Crisis in Byzantium: The filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289). Crestwood; New York, 1997 (revised ed.). P. 139–196.

3. Акиндин в своем повествовании называет Афанасия патриархом (Μετὰ δὲ τοῦτον Ἀθανάσιος ὁ πάνυ πατριαρχεύσας [Acind. P. 395:1]; Ἐρομένων δὲ τὸν πατριάρχην [Acind. P. 396:13–14]), и некоторые выражения указывают скорее в пользу того, что речь идет о действующем патриархе [Acind. 396:29–397:60].

М. Патедакис также отмечает трудную для его трактовки событий фразу у Акиндина: εἰ δὲ τῷ δοκεῖ κεκαινοφωνηκέναι, παραιτεῖσθαι, καὶ τὸ καινὸν καὶ ἄηθες ἀποβάλλεσθαι προθυμότατος εἶναι [Acind. P. 396:26–28]. Он отмечает, что инфинитив παραιτεῖσθαι может в данном контексте означать как «отречься, отказаться» от нового учения (т. е. от именования Христа «грешником») (the renunciation of a doctrine and the meaning of refrain from, or repudiate), так и отречься от патриаршества (resign), хотя последнего значения нет в словарях[42]. Действительно, в последнем случае получается, что свт. Афанасий на тот момент был патриархом, и после обвинения выразил готовность оставить патриаршество. Что касается глагола παραιτέομαι, то он регулярно употребляется Афанасием именно в значении «отказываться от патриаршества»[43].

4. В защитительном письме патриарх Афанасий пишет, что он, в отличие от своих обвинителей, делал все явно, представив свое завещание синклиту и императору [Ep. Def. 97–105]. Такая процедура, опять же, могла иметь место скорее в том случае, если Афанасий был патриархом, а не просто игуменом одного из столичных монастырей, тем более учитывая тот факт, что его завещание носило чисто монашеский характер.

Предполагаемая последовательность событий

На основании вышеизложенных доводов, а также общей логики противостояния между патриархом Афанасием и арсенитами[44] можно предположить следующую последовательность событий.

В период 1307–1309 г. император Андроник II ради достижения политической стабильности ищет компромисса с арсенитами, в связи с чем оказывает давление на патриарха Афанасия. Патриарх предлагает арсенитам после отречения от «бесовских и чуждых обольщений» присоединение «к Православию» (т. е. к Церкви) на условии епитимии. Арсениты выставляют встречное условие: присоединение без епитимии в обмен на признание за Церковью права поминовения патриарха Иосифа. Патриарх не соглашается на это. Возможно, в это же время или чуть раньше патриарх пишет письмо императору, в котором он высказывает свои взгляды на задуманный последним компромисс [Ep. (Ta).104][45].

После этого патриарх заболевает и пишет завещание, в котором, перефразируя апостола Павла, применяет ко Христу понятие «грешник» в смысле «обвинявшийся в грехе иудеями». Арсениты обвиняют патриарха в богохульстве. Патриарх выздоравливает, отрекается от своего выражения и выражает готовность отказаться от патриаршества, что не остается незамеченным. Он пишет

[42] *Patedakis M.* The Testament of the Patriarch Athanasios I… P. 448, n. 35.

[43] См. словарь лексики свт. Афанасия, составленный Э.-М. Толбот: παραιτοῦμαι, abdicate, resign (*Talbot A.-M.M.* The Correspondence of Athanasius I… P. 453).

[44] См.: *Γουναρίδης Π.* Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν… Σ. 161–185.

[45] Такой вариант понимания письма предлагает Э.-М. Толбот: *Talbot A.-M.M.* The Correspondence of Athanasius I… P. 432.

не сохранившуюся апологию со словами псалма, а затем защитительное письмо Андронику [Ep. Def]. Это письмо является не столько защитой (защитительная часть составляет менее 1/5 его объема), сколько продолжающейся полемикой патриарха с арсенитами и, возможно, последней попыткой убедить Андроника II отказаться от задуманного им компромисса.

Андроник, разочарованный неуступчивостью патриарха, начинает тайные переговоры с арсенитами.

Противники патриарха, почувствовав, что он лишился поддержки императора, организуют заговор для его низложения. Патриарх обвиняется в иконоборчестве. Хотя круг заговорщиков и их церковно-политическая ориентация неизвестны, употребление обвинения в ереси с целью изгнания может говорить об арсенитском следе. Заговорщики пойманы и заключены в тюрьму, но патриарх, видя отсутствие поддержки со стороны Андроника, под предлогом болезни отрекается[46].

Его лишают права священнодействовать и общаться с народом, чтобы предотвратить протесты против условий мира 1310 г. В условия мира вносится последний пункт, согласно которому свт. Афанасий никогда не должен возвращаться на патриарший престол[47].

Андроник возводит на патриаршество слабого и уступчивого Нифона (1310–1314), единственная функция которого заключается в том, чтобы быть послушным орудием императора. Церемония примирения в Святой Софии 14 сентября 1310 г. происходит на условиях, весьма уступающих тем, о которых вел переговоры патриарх Афанасий: имя патриарха Иосифа перестает возноситься, епитимия наложена не на арсенитов, а на православных[48]. Афанасий из Ксиролофского монастыря пишет вышеупомянутое письмо об отречениях [Ep. (Ta). 115], в котором осуждает уступки, сделанные арсенитам, и прекращение поминовения Иосифа.

Около 1313 г. Афанасий, приближаясь к смерти, пишет еще одно (второе) завещание, о котором повествует Иосиф Калофет. Содержание этого завещания совпадает с предыдущим в части учения об «узком пути», но не содержит в себе практически никаких выражений христологической тематики (вероятно, это и есть завещание, изданное М. Патедакисом). Первый вариант завещания, вызвавший соблазн, а также письменная апология патриарха со словами псалма уничтожаются либо кругом патриарха при его жизни, либо компиляторами его творений после его смерти, дабы не вызывать соблазн в среде верующих.

Выводы

Итак, защитительное письмо следует датировать исходя из внутренних указаний в нем, главное из которых — упоминание о переговорах между патриархом Афанасием и арсенитами, в ходе которых последние предложили первоиерарху сохранить право «возносить память» патриарха Иосифа. Такое условие могло иметь смысл только в том случае, если Афанасий был действующим патриар-

[46] Greg. P. 258:15–259:13; Ep. (Ta.). 112.
[47] *Laurent V.* Les grandes crises… P. 290:45–47.
[48] Greg. P. 261:22–262:8.

хом. Принимая terminus post quem написания письма 1307 г. (окончание хроники Пахимера) и terminus ante quem сентябрь 1309 г. (второе отречение патриарха Афанасия), приходим к выводу, что письмо было написано в период 1307–1309 гг. Эта датировка более соответствует тону и содержанию письма, а также всей логике противостояния между Афанасием и арсенитами.

Что касается текста завещания, изданного М. Патедакисом, то можно констатировать следующее: 1) оно не может быть уверенно датировано ввиду отсутствия внутренних указаний[49]; 2) нет достаточных оснований считать, что это то самое завещание, которое, по сообщению Акиндина, стало поводом к написанию защитительного письма; 3) сама история составления завещания предполагает существование нескольких вариантов этого документа и, таким образом, нет возможности проводить четкую связь между этим вариантом завещания и защитительным письмом.

Вишняк Михаил Андреевич

Магистр богословия
Аспирант Московской духовной академии
Троице-Сергиева Лавра
141300 Московская область, Сергиев Посад
Электронная почта: gweharall@gmail.com

[49] Возможно, что датировке завещания поспособствует выявление хронологической последовательности творений Афанасия в рукописи Vaticanus gr. 2219 или, как предполагает Э.-М. Толбот, в рамках отдельных групп творений в составе этой рукописи; см.: *Talbot A.-M.M.* The Correspondence of Athanasius I… P. xxxvi–xxxvii.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Mikhail Vishnyak

ON THE DATING OF THE DEFENSE LETTER AGAINST THE ARSENITES OF THE PATRIARCH ATHANASIUS I OF CONSTANTINOPLE

Abstract: The article is devoted to the dating of the Defense letter of the Patriarch St. Athanasius I of Constantinople (1289–1293, 1303–1309) to the emperor Andronicus II (Γράμμα πρὸς τὸν βασιλέα περὶ οὗ εἶπον οἱ σχισματικοὶ ὅτι ἐβλασφήμησεν εἰς Χριστόν). The reason for its writing was a testament of Patriarch Athanasius. M. Patedakis believes that this testament is the text Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς of the manuscript Vaticanus gr. 2219 and dates both texts by 1310–1313. However, there is no way to make a clear connection between the text Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς and the Defense letter. Proceeding from the internal indications, the Defense letter should be dated by 1307–1309. It mentions negotiations between Athanasius and the Arsenites, during which the latter offered Athanasius the right to "raise the memory" (that is, to commemorate at the liturgy) of Patriarch Joseph. Such a proposal could only make sense if Athanasius was an active patriarch. A number of indirect signs, the tone and content of the letter also indicate the dating 1307–1309. The dating of the Defense letter by 1307–1309 makes it easier to understand the logic of the confrontation between Athanasius and the Arsenites at the final stage of the schism.

Keywords: Patriarch Athanasius I of Constantinople, Defense Letter, Testament, schism, Arsenites, Arsenite schism, anti-schismatic literature, reunion of 1310.

Literature Cited

Afentoulidou-Leitgeb, E. *Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel.* Wien 2008. [Wiener Byzantinistische Studien, 27].

Darrouzès, J. *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine.* Paris 1966. [Archives de l'Orient Chrétien, 10].

Georges Pachymérès. *Relations historiques.* Ed. by A. Failler. Vol. 4. Paris 1999. [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 24.4].

Gounaridēs, P. *To kinēma tōn Arseniatōn (1261–1310): ideologikes diamakhes tēn epokhēn tōn prōtōn Palaiologōn.* Athens 1999.

Fusco, R. "L'encomio di Teoctisto Studita per Atanasio I di Costantinopoli (BHG 194a-b). Una orazione funebre tardo-bizantina per un patriarca a metà strada fra tradizione e riforma." *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n. s. 34 (1997). P. 83–153.

Horuzhij, S.S., ed. *Isihazm. Annotirovannaya bibliografija.* Moscow 2004.

Laurent, V. "Les grandes crises religieuses à Byzance: la fin du schisme arsénite." *Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique* 26/2 (1945). P. 225–313.

Miller, T.S., and Thomas, J. “The monastic rule of Patriarch Athanasios I.” *Orientalia Christiana Periodica* 62/2 (1996). P. 353–371.

Nadal Cañellas, J. “Un fait inconnu de la vie du patriarche Athanase I de Constantinople.” In Schoors, A., and Van Deun, P., eds. *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii.* Leuven 1994. [Orientalia Lovaniensia Analecta 60]. P. 443–449.

Nadal Cañellas, J., ed. *Gregorii Acindyni Refiitationes duae.* Tumhout; Leuven 1995. [Corpus Christianorum, Series Graeca, 31].

Schopen, L., ed. *Nicephori Gregorae Byzantina historia.* Vol. 1. Bonn 1829. [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 19.1].

Talbot, A.-M.M., ed. *The Correspondence of Athanasius I, patriarch of Constantinople: Letters to the emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials.* Washington 1975. [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 7; Dumbarton Oaks Texts, 3].

Tsamēs, D., ed. *Iōsēf Kalothetou Syngrammata.* Thessaloniki 1980.

Tsypin, V., and Tkachenko, A.A. “Diptih.” In *Pravoslavnaya Enciklopediya. Vol. 1*5. Moscow 2007. P. 390–394.

Papadakis, A. *Crisis in Byzantium: The filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289).* Crestwood, New York 1997 (revised ed.).

Patedakis, M. *Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309): A Critical Edition with Introduction and Commentary of Selected Unpublished Works.* PhD dissertation. University of Oxford 2004.

Patedakis, M. “The Testament of the Patriarch Athanasios I of Constantinople (1289–93, 1303–09).” In Sullivan, D., Fischer, E., and Papaioannou, S., eds. *Byzantine Religious Culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*. Leiden, Boston 2012. [The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 92]. P. 439–463.

Vishniak, M.A. “Tvoreniya patriarkha sv. Afanasiya I Konstantinopolskogo, kasayoushchiesya arsenitskogo raskola.” *Bogoslovskiy vestnik* 29/2 (2018). P. 84–89.

Mikhail Vishnyak

Master of theology
Moscow Theological Academy, post-graduate study
Troice-Sergieva Lavra
141300 Moscowskaya oblast, Sergiev Posad
e-mail: gweharall@gmail.com

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

А.М. Крюков

КОДЕКС ATH. ESPHIGM. 76: СОСТАВНЫЕ ЧАСТИ И ИХ ВЕРОЯТНЫЕ ИСТОЧНИКИ*

Аннотация: В статье анализируется содержание кодекса 76 афонского монастыря Эсфигмен и делается попытка выявить возможный состав рукописей, послуживших основой для каждого из его разделов. Это позволяет судить о характере работы переписчиков, отбиравших материалы для сборников церковных поучений в поздневизантийский период.

Ключевые слова: Кодекс Ath. Esphigm. 76, византийская агиография, византийская гомилетика, рукописная традиция.

Среди многочисленных рукописей агиографического и гомилетического содержания, относящихся к палеологовскому времени, видное место занимает кодекс 76 афонского монастыря Эсфигмен. Кодекс был впервые описан С. Ламбросом в его каталоге афонских рукописей[1]. На этом каталоге основывается оценка А. Эрхарда, который справедливо причисляет кодекс к ряду поздних гомилиариев на владычные или богородичные праздники, отмечая в то же время его негармоничное строение[2]. Наиболее полная на данный момент характеристика кодекса содержится в предисловии Ж. Норе к его изданию двух версий жития св. Афанасия Афонского[3]. На наш взгляд, кодекс особенно интересен с точки зрения своего содержания: в нем сохранился ряд текстов, имеющих ограниченное распространение в рукописной традиции, и в то же время не получил никакого отражения «агиографический ренессанс» палеологовского времени[4]: мы не найдем здесь сочинений таких авторов XIII–XIV в., как патриарх Георгий Кипрский, Константин Акрополит или Григорий Палама.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14–28–00213).

[1] *Lambros S.* Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos. Vol. I. Cambridge, 1895. P. 178–179.

[2] *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Bd. III. 4. Lieferung. Leipzig, 1941 [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 52]. S. 522.

[3] Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae / Ed. J. Noret. Turnhout; Leuven, 1992 [Corpus Christianorum. Series Graeca 9]. P. XXII–XXIV.

[4] Данное явление отмечено Э.-М. Толбот. См.: *Talbot A.-M.* Old wine in new bottles: The rewriting of saints' lives in the Palaiologan period // The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire / Ed. by S. Ćurčić, D. Mouriki. Princeton, 1991. P. 15–26; *Eadem.* Hagiography in late Byzantium (1204–1453) // The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Vol. I. Periods and Places / Ed. by S. Efthymiadis. Farnham, 2011. 173–198.

Кодекс написан на бумаге, имеет формат 198x290 мм и в настоящее время содержит 381 лист. Локализующих и датирующих помет не имеется, за исключением владельческой записи почерком XVIII в. на л. 303^{v}, свидетельствующей о принадлежности кодекса библиотеке монастыря Эсфигмен. К сожалению, отсутствуют данные о водяных знаках (подобно прежним исследователям, мы на данный момент имели возможность ознакомиться с рукописью лишь по микрофильму), поэтому при датировке кодекса приходится руководствоваться данными палеографии. В своем предисловии к изданию жития св. Афанасия Афонского Ж. Норе указывает, что кодекс создан тремя писцами (A, B и C), причем первому принадлежат лл. 2–199^{v} и 270–303^{v}, второму — 200–269^{v}, а третьему — 304–381^{v}[5]. По нашему мнению, писцов было больше: лл. 2–39^{v} и 270–303^{v} представляют собой особые разделы, почерк которых имеет заметные отличия как от лл. 40–199^{v}, так и между собой. Назовем эти две руки D и E соответственно, сохранив обозначение A для создателя наибольшей по объему части рукописи (лл. 40–199^{v}). Шестым писцом (F) написан л. 200–200^{v}, открывающий житие св. Афанасия (его почерк заметно отличается от последующих листов, содержащих продолжение этого жития), а седьмым (G) — последний, 381-й лист кодекса.

Почерка D (рис. 1), A (рис. 2) и E (рис. 3) действительно весьма сходны между собой: для них характерны округлые ядра букв при строго выдерживаемой высоте строки и отсутствии контраста, которое изредка нарушается увеличенными маюскульными формами таких знаков, как ε и θ. В то же время писцы A и E в большей степени следуют архаизирующей манере, особенно характерной для почерков так называемого круга Раулены (рубеж XIII–XIV вв.)[6], но популярной и позднее. Это выражается в появлении небольших капель или изгибов на концах штрихов, а также в формах отдельных символов (минускульные ν и θ). Для писца D особенно характерны увеличенная лигатура ετ, ζ с вогнутым верхом (наподобие современной печатной формы) и ψ крестообразной формы, тогда как его коллеги предпочитают ζ с округлым верхом (иногда эта форма чередуется с увеличенным из двух петель) и ψ в виде трилистника. Наиболее заметное отличие между почерками A и E заключается в начертании лигатур αξ и εξ. Почерк F также можно отнести к числу архаизирующих, однако он стоит ближе к стилистике монастыря Одигон второй половины XIV в.[7]

Писец B, напротив, избегает архаизации, но стремится к четкости. Для него достаточно характерны увеличенные овалы таких букв, как α, ο, ρ, ω, однако контраст незначителен и опять-таки не нарушает высоту строки. Эти особенности позволяют отнести его к кругу так называемых «метохитовских» почерков[8]. В ка-

---

[5] Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae. P. XXIII.

[6] См. о них в частности: *Prato G.* Scritture librarie arcaizzanti della prima età dei paleologi e loro modelli // *Prato G.* Studi di paleographia Greca. Spoleto, 1994. P. 87–89; *Pérez Martin I.* El «Estilo Hodegos» y su proyección en las escrituras Contantinopolitanas // Πρακτικά του Ϛʹ Διεθνούς Συμποσίου Ελληνικής Παλαιογραφίας (Δράμα, 21–27 Σεπτεμβρίου 2003) / Επιστημονική επιμέλεια Β. Άτσαλος, Ν. Τσιρώνη. Τ. Αʹ–Γʹ. Αθήνα, 2008. P. 94–103.

[7] О стиле Одигон и его отличии от круга Палеологины см. в частности работу И. Перес Мартин, где приводится и соответствующая библиография: *Pérez Martin I.* El «Estilo Hodegos»… P. 108–111.

[8] Об особенностях этого типа почерков см. в частности: *Prato G.* I manoscritti greci dei secoli XIII e XIV: note paleografiche // Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino—Wolfenbüttel, 17–21 ottobre 1983) / Ed. D. Harlfinger, G. Prato. Vol. I–II. Alessandria, 1991.

честве близких аналогов Ж. Норе указывает на кодексы Син. Греч. 251 и 149, Marc. Gr. 431 и Laur. Plut. V.26[9] (все они относятся к концу 30-х или 40-м годам XIV в.). Что касается почерка С, которым написана завершающая часть кодекса, то он является наименее аккуратным из всех и пытается сочетать архаизацию с обиходными формами отдельных символов (в частности, обращает на себя внимание увеличенная маюскульная β, явно подражающая почеркам так называемой группы «бета-гамма»[10], и лунарная сигма, достаточно регулярно используемая в качестве концевой). Этот почерк также крупнее остальных, что, впрочем, не мешает писцу располагать в каждом столбце те же 28 строк, что и его коллеги.

Кодекс подвергался реставрации в новое время, о чем свидетельствуют восстановленные позднейшим (XVIII–XIX вв.) почерком заголовки и целые фрагменты текста, которые, видимо, должны были содержаться на утраченных листах (лл. 8, 15v, 120, 168, 200, 381, 381v). Поздним является и предпосланный кодексу пинакс, который, как это следует из завершающей его записи, был составлен иеромонахом Иларионом в 1809 г.

Поскольку в каталоге С. Ламброса лишь перечислены заголовки основных статей, содержащихся в кодексе, без указания их точной идентификации и расположения, представляется целесообразным привести здесь полную роспись его содержания:

1. (лл. 1–7v) Протоевангелие Иакова (начало отсутствует; inc. …θηρία τῆς γῆς γόνιμά εἰσιν ἐνώπιόν σου κ<ύριε>ε).
2. (лл. 8–14v) Свт. Иоанн Дамаскин. Слово на рождество Богородицы (inc. Δεῦτε πάντα τὰ ἔθνη; BHG 1087).
3. (лл. 15v–21) Свт. Андрей Критский. Слово на рождество Богородицы (inc. Εἰ μετρεῖται γῆ σπιθαμῇ; BHG 1092).
4. (лл. 21–29) Прп. Феодор Студит (свт. Иоанн Дамаскин cod.). Слово на рождество Богородицы (inc. Λαμπρὸς πανηγυρίζει ἡ κτίσις σήμερον; BHG 1112).
5. (лл. 29v–38) Свт. Георгий Никомидийский. Слово на введение Богородицы во храм (inc. Καλὰς ἡμῖν ὑποθέσεων ἀρχὰς ἡ παροῦσα πανήγυρις; BHG 1108).
6. (лл. 38–46) Свт. Георгий Никомидийский. Слово на введение Богородицы во храм (inc. Αἱ τῶν θείων πανηγύρεων; BHG 1144k).
7. (лл. 46–57v) Свт. Герман Константинопольский. Слово на введение Богородицы во храм (inc. Ἰδοὺ πάλιν, ἑτέρα πανήγυρις).
8. (лл. 57v–73) Свт. Мефодий Олимпийский. Беседа о Симеоне и Анне (inc. Πάλαι ἱκανῶς ὡς οἷόν τε διὰ βραχέων; BHG 1961).
9. (лл. 73–78) Свт. Кирилл Александрийский. Слово на Сретение Господне (inc. Πολλὴ μὲν λίαν ἡ σύνοδος; BHG 1958w).
10. (лл. 78–93) Свт. Афанасий Александрийский (свт. Георгий Никомидийский cod.). Слово на Сретение Господне (inc. Τὰ τῆς παρούσης ἱερᾶς πανηγύρεως; BHG 1967).

Vol. I. P. 140–148; *Hunger H.* Die byzantinische Minuskel des 14. Jahrhunderts zwischen Tradition und Neuerung // Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale. Vol. I. P. 155–159.

[9] Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae. P. XXIV.

[10] О почерках «бета-гамма» см.: *Wilson N.* Nicean and Paleologan Hands: Introduction to a Discussion // La paléographie grecque et byzantine (Paris 21–25 octobre 1974) (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. No 559). P., 1977. P. 264–265.

11. (лл. 93–97v) Свт. Кирилл Иерусалимский. Слово на Сретение Господне (inc. Χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιών; BHG 1973).
12. (лл. 97v–108v) Свт. Андрей Критский. Слово на Благовещение (inc. Ἐπέστη σήμερον ἡ πάντων χαρά; BHG 1093g).
13. (лл. 108v–116v) Свт. Иоанн Дамаскин. Слово на Благовещение (inc. Νῦν ἡ τῆς βασιλίδος βασιλικὴ καὶ ὑπέρξενος; BHG 1116d–1116e).
14. (лл. 117–120) Свт. Иоанн Златоуст. Слово на Благовещение (inc. Πάλιν χαρᾶς εὐαγγέλια; BHG 1128f).
15. (лл. 121–128) Свт. Григорий Чудотворец. Слово на Благовещение II (начало отсутствует; inc. …καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει αφ’ ὑμῶν· καὶ μετὰ τὸ ἀναστῆναι; BHG 1140q).
16. (лл. 128–135) Михаил Пселл. Слово на Благовещение (inc. Ἀρχὴ μὲν τῶν ὄντων Θεός; BHG 1082m).
17. (лл. 135–141) Свт. Андрей Критский. Слово на Успение Пресвятой Богородицы III (inc. Οἱ τὴν ἐν πνεύματι θεωρίαν).
18. (лл. 141v–149v) Свт. Андрей Критский. Слово на Успение Пресвятой Богородицы (inc. Μυστήριον ἡ παροῦσα πανήγυρις; BHG 1115).
19. (лл. 149v–163v) Свт. Иоанн Дамаскин. Слово на Успение Пресвятой Богородицы (inc. Ἔστι μὲν ἀνθρώπων οὐδείς; BHG 1097).
20. (лл. 164–173) Свт. Иоанн Дамаскин. Слово на Успение Пресвятой Богородицы (inc. Μνήμη δικαίων μετ’ ἐγκωμίων γίνεται φησὶν ὁ σοφώτατος Σολομῶν; BHG 1114).
21. (лл. 173–178) Свт. Иоанн Дамаскин. Слово на Успение Пресвятой Богородицы (inc. Ἔθος ἐστὶ τοῖς ἐρωτικῶς πρός τι διακειμένοις; BHG 1089).
22. (лл. 178–187) Свт. Андрей Критский. Слово на Успение Пресвятой Богородицы (inc. Ὅσοι τὸ σεπτὸν τοῦτο τῆς Θεοτόκου κατειλήφατε τέμενος; BHG 1122).
23. (лл. 187v–199) Свт. Модест Иерусалимский. Энкомий на Успение Пресвятой Богородицы (inc. Ἄφατος ἡ πανίερος γνῶσις τῶν σεπτῶν; BHG 1085).
24. (лл. 200–269v) Афанасий Панагиу. Житие св. Афанасия Афонского (inc. Ἰδοὺ καὶ ὁ καθ’ ἡμᾶς βίος τῆς παλαιᾶς παρέδειξε; BHG 187).
25. (лл. 270–286v) Николай Монах. Житие св. Петра Афонского (inc. Τὸ τοὺς τῶν ἁγίων βίους καὶ τὴν αὐτῶν θεοφιλῆ πολιτείαν; BHG 1505).
26. (лл. 286v–303) Николай Синаит. Житие св. Онуфрия Великого (inc. Ἀρετῆς ἔπαινος, κέντρον τοῖς φιλαρέτοις εἰς ἀρετὴν; BHG 1381–1381a).
27. (лл. 304–320) Свт. Григорий Нисский. Слово на Рождество Христово (inc. Σαλπίσατε ἐν νεομηνία σάλπιγγι φησὶν ὁ Δαυΐδ; BHG 1915)
28. (лл. 320–337) Свт. Иоанн Златоуст. Слово на Рождество Христово (inc. Πάλαι πατριάρχαι μὲν ὤδινον, προφῆται δὲ προύλεγον; BHG 1892).
29. (лл. 337–354) Свт. Григорий Нисский. Слово на Богоявление (inc. Νῦν γνωρίζω τὴν ἐμὴν ἀγέλην; BHG 1934).
30. (лл. 354–366) Свт. Иоанн Златоуст. Слово на Богоявление (inc. Πάντες ὑμεῖς ἐν εὐθυμία σήμερον; BHG 1941)
31. (лл. 366–375v) Свт. Прокл Константинопольский (Свт. Иоанн Златоуст cod.). Гомилия 33: на св. апостола Фому (inc. Ἰδοὺ πάλιν ἑορτή; BHG 1841).

32. (лл. 375v–381v) Свт. Григорий Антиохийский (Свт. Григорий Нисский cod.). Слово на жен-мироносиц и боготелесное погребение Господне (inc. Ἐπαινετὸς καὶ οὗτος τῆς ἐκκλησίας ὁ νόμος).

Как видно, кодекс состоит из трех более или менее независимых частей:

— подборка гомилий на богородичные праздники от рождества Богородицы (8 сентября) до Ее успения (15 августа) (лл. 1–199);
— жития трех подвижников благочестия, в том числе двух основателей афонского монашества (лл. 200–303);
— несколько гомилий на Рождество Христово, Крещение и Пасху (лл. 303–381v).

Каждый из этих разделов начинается в кодексе с нового листа; Ж. Норе отмечает также отдельную нумерацию тетрадей в пределах жития св. Афанасия, которое, таким образом, было первоначально скопировано отдельно от остальной части[11]. Впрочем, сочетание его с двумя другими житиями, почерк которых, как было отмечено выше, хотя и не идентичен, но весьма близок к почерку основной части кодекса, позволяет допустить, что его включение в состав сборника отвечало изначальному замыслу его создателей. С другой стороны, видно, что последняя часть (начиная с л. 303) была присоединена к кодексу позднее: об этом свидетельствуют владельческие записи и пробы пера, находящиеся на обороте л. 302.

Первая часть кодекса, занимающая чуть больше половины его объема, в основном состоит из хорошо известных и популярных в рукописной традиции поучений. Однако здесь обращают на себя внимание два текста: панегирик Богоматери Модеста Иерусалимского и гомилия Михаила Пселла на Благовещение. Перу св. Модеста, патриарха Иерусалимского (скончался в 634 г.) приписывается три гомилии, упомянутых Фотием в его «Библиотеке», однако из их числа лишь рассматриваемая здесь в полном объеме сохранилась до нашего времени[12]. Согласно базе данных pinakes, текст ее содержится лишь в шести списках, из которых наиболее древними (XIV в.) являются как раз Esphigm. 76 и еще одна афонская рукопись (Prot. 57)[13]. Панегирик был издан М.А. Джакомелли в 1760 г. на основании списка XVII в., находившегося в то время в библиотеке аббатства Сен-Жермен (ныне Coisl. 274)[14]; эта же публикация воспроизводится и в Patrologia Graeca[15]. Критическое издание текста до настоящего времени отсутствует[16].

Сравнение кодексов Эсфигмена и Протата по их содержанию показывает, что первый в своей начальной части в основном следует за вторым, хотя и пропускает некоторые статьи (так, в нем отсутствуют гомилии патриарха Тарасия и св. Афанасия Александрийского на Введение Богородицы во храм (BHG 1149 и

[11] Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae. P. XXIII.
[12] *Photius*. Bibliothèque / Ed. R. Henry. Vol. 8. P., 1977. P. 118–119 (No 275).
[13] Описание в каталоге С. Ламброса: *Lambros S.* Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos. Vol. I. P. 8–9.
[14] Sancti patris nostri Modesti archiepiscopi Hierosolymitani Encomium in Dormitionem Sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae. Romae 1760.
[15] PG. T. 86/2. Col. 3277–3312.
[16] Следует отметить, что в тексте гомилии содержится христологическая формула VI Вселенского собора (τὸν ἐν θειότητι τέλειον καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειον, ἤγουν ἐν δύο φύσεσιν καὶ θελήμασιν καὶ ἐνεργείαις), что, конечно, делает авторство свт. Модеста крайне маловероятным.

1161k соответственно), находящиеся в рукописи Протата между гомилиями патриарха Германа I и Мефодия Олимпийского на ту же тему (BHG 1104 и 1961). Сравнение самого текста панегирика св. Модеста показывает, что оба кодекса чрезвычайно близки между собой. При этом надо иметь в виду, что писцу A кодекса Esphigm. 76 свойствен в целом более высокий уровень грамотности, тогда как в рукописи Протата мы то и дело встречаемся с итацизмами и другими уступками живому произношению (так, писец часто вставляет неэтимологическое μ перед сочетаниями φθ или πτ: συλλημφθέντα [л. 219], ἀκατάλημπτον [ibid.], κατελήμφθησαν [л. 219^{v}]). Именно за счет этого список монастыря Эсфигмен часто выглядит более исправным, хотя корректное чтение в подобных случаях могло быть получено путем исправления протографа и не обязательно свидетельствует о его более высоком качестве. Более существенные разночтения между двумя кодексами могут быть представлены в виде таблицы:

Esphigm. 76		**Prot. 57**	
л. / стб.	чтение	л. / стб.	чтение
192/2	πιστεύων εἰς αὐτὸν	217^{v}/2	πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ
192/2	ἐξ οὐρανοῦ	217^{v}/2	οὐρανοῦ
192^{v}/1	χ<ριστο>ῦ	218/1	σωτῆρος χ<ριστο>ῦ
193/2	δι’ ἧς προφῆται	218^{v}/1	περὶ ἧς προφῆται
193^{v}/1	οἱ ἀπόστολοι	218^{v}/2	οἱ πανένδοξοι ἀπόστολοι
193^{v}/1	φωστῆρες	218^{v}/2	φωστῆρες ἐν κόσμω
194/2	ἐράσμιον	219/2	ἐρασμίαν
195^{v}/2	ποιῶν	219^{v}/1	ποιοντα
196/1	τὰ ἐν οὐρανοῖς ἀγαθά	219^{v}/2	τὰ ἐν οὐρανοῖς αὐτοῦ ἀγαθά
195^{v}/1	χαίροις περιπόθητε ναὲ ἔμψυχε θῦ τοῦ ἀχωρήτου ὑψίστου	220/1	χαίροις περιπόθητε θῶ ἔμψυχε ναὲ τοῦ ἀχωρήτου ὑψίστου
197/2	φύσεως κατὰ πάντα χωρὶς ἁμαρτίας	221/2	φύσεως
199/2	ζωηφόρω	222^{v}/2	ζωοδόχω

Как видно, Esphigm. 76 дает несколько пропусков по сравнению с Prot. 57 и лишь в одном случае дополняет его, причем эта вставка может быть и интерполяцией переписчика, поскольку слова κατὰ πάντα χωρὶς ἁμαρτίας присутствовали в том же столбце двумя строчками выше. Таким образом, в данном случае вполне можно допустить прямую зависимость Esphigm. 76 от кодекса Протата. В то же время в пользу более опосредованной связи как будто бы говорит отсутствие в Prot. 57 протоевангелия Иакова. Правда, этот текст является начальным во всей подборке, однако нет признаков того, чтобы кодекс Протата раньше начинался иначе, чем теперь. В то же время протоевангелие сохранилось в кодексе Panaghia 47 (XVII в.)[17], который, как предполагалось, также зависим от рукописи Протата и, наряду с близким к нему по времени Coisl. 274, также происходящим

[17] Его описание см.: Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique: Les manuscrits du monastère de la Panaghia de Chalki / Par M. Kouroupou, P. Géhin. Vol. 1: Notices descriptives. Istanbul; Paris, 2008. P. 165–167.

из монастыря Богородицы на о. Халки[18], воспроизводит последовательность ее статей с большей полнотой (хотя и с некоторыми перестановками), чем интересующий нас Esphigm. 76.

Еще одним важным дополнением, которое Esphigm. 76 вносит в первоначальное собрание богороличных текстов, является гомилия Михаила Пселла на Благовещение. Интересна судьба этого памятника в рукописной традиции: в отличие от других агиографических и проповеднических сочинений этого автора она сохранилась лишь в сравнительно поздних списках, древнейшие из которых (в том числе и Esphigm. 76) относятся к XIV в. Тем не менее авторство гомилии как будто бы не вызывает сомнений, тем более что во всех кодексах она атрибуируется именно Пселлу[19]. Из исследования Э. Фишер, рассмотревшей рукописную традицию данного памятника в предисловии к критическому изданию речей Пселла на агиографическую тематику, следует, что интересующий нас кодекс имеет важное значение для восстановления текста гомилии, поскольку его протограф не сохранился[20]. Однако к тому же самому протографу восходит и кодекс 630 афонского монастыря Ватопед (середина XIV в.), который может помочь нам в реконструкции его состава[21]. Эта рукопись представляет собой подборку гомилий, относящихся к переходящему кругу праздников, с добавлением нескольких статей на Благовещение — в их числе гомилии Михаила Пселла и Иоанна Геометра (BHG 1158), посвященные этому празднику. При этом текст Иоанна Геометра вне всякого сомнения является частью изначального рукописного конвоя, сопровождавшего интересующую нас гомилию Пселла, поскольку он содержится также в кодексах Pantocr. 3 и Barocci 25, относящихся к другой ветви построенной Э. Фишер стеммы рукописей. При этом, видимо, именно Barocci 25, представляющий собой собрание риторических текстов X–XII вв., стоит ближе всего к их общему прототипу. Заимствование из источника, явно предназначенного для образованной аудитории, на наш взгляд, недвусмысленно свидетельствует о столичном происхождении ватопедского кодекса (или, во всяком случае, его протографа). Об этом же говорит и присутствие в нем похвалы св. Георгию патриарха Григория II Кипрского (1283–1289), вообще весьма популярной в агиографических и гомилетических собраниях того времени. Пока мы не можем с уверенностью сказать, что заставило составителей Esphigm. 76 отступить от своего прототипа и обратиться к другому кодексу, отличающемуся от него как основной тематикой, так, по всей видимости, и происхождением. Возможно, здесь сыграло роль частичное совпадение подборки текстов на Благовещение, которая в обоих первоисточниках нашего кодекса должна была включать гомилии Григория Неокесарийского

[18] О зависимости Panaghia 47 и Coisl. 274 от Prot. 57 см.: *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Bd. II. Leipzig, 1938 [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 51]. S. 203–204; *Leroy F.J.* L'homilétique de Proclus de Constantinople: Tradition manuscrite, inédits, études connexes. Città del Vaticano, 1967 [Studi e testi 247]. P. 52.

[19] С. Котцабасси, описывая в своем труде о рукописной традиции сочинений Григория Кипрского кодекс Vatop. 630, помечает данное сочинение как принадлежащее св. Софронию Иерусалимскому, к сожалению, не аргументируя такую атрибуцию: *Kotzabassi S.* Die handschriftliche Übelieferung der rhetorischen und hagiographischen Werke des Gregor von Zypern. Wiesbaden, 1998 [Serta Graeca: Beiträge zue Erforschung griechischer Texte. Bd. 6]. S. 38.

[20] Michaelis Pselli orationes hagiographicae / Ed. E.A. Fischer. Stuttgart; Leipzig, 1994. P. XIII, XV.

[21] Наиболее полное описание кодекса см.: *Kotzabassi S.* Op. cit. S. 37–40.

(BHG 1128f и 1139n; последняя, правда, в итоге не попала в Esphigm. 76) и Андрея Критского (BHG 1093g). Тем не менее сравнение текстов гомилий BHG 1128f и 1093g показывает, что обе они воспроизводятся в Esphigm. 76 именно по кодексу протата, а не по аналогу Vatop. 630.

Сложнее поддаются установлению источники второй части кодекса, содержащей жизнеописания трех подвижников. Само по себе их соединение выглядит логичным: в самом деле, свв. Петр и Афанасий — две фигуры, стоящие у истоков афонского монашества, а св. Онуфрий Великий — один из наиболее известных древних пустынников, чье житие на протяжении столетий пользовалось огромной популярностью[22]. Кроме того, память его празднуется в один день со св. Петром Афонским (12 июня), так что традиции их почитания в какой-то момент оказались тесно связаны между собой[23]. Более того, житие св. Афанасия, как отмечает Ж. Норе, изначально могло составлять часть другого кодекса, на что указывает как различие в почерке, так и отдельная нумерация тетрадей (от β´ до η´). Тот же исследователь приходит к выводу, что все имеющиеся списки данного памятника восходят к московскому кодексу Син. Греч. 242 (Владимир 398), относящемуся к XI в.[24] Отметим, что этот кодекс содержит только житие св. Афанасия, но в большинстве позднейших списков оно сочетается с другими памятниками, составляющими части агиографического досье святого (в наиболее полном виде оно представлено в кодексе Е 194 Великой Лавры). В состав этого досье входит, в частности, похвала святому (BHG 189), которая сочетается с его житием также в рукописях Laur. M 88 и Karakallou 52, причем именно кодекс монастыря Каракалла является наиболее близким «родственником» Esphigm. 76 на построенной Ж. Норе стемме. Таким образом, весьма вероятно, что данный текст находился и в протографе интересующего нас кодекса, однако не был использован его переписчиками — возможно, потому, что не вписывался в концепцию второй части рукописи как собрания именно житийных повествований.

Что касается двух других текстов, то житие св. Онуфрия представлено в риторически обработанной версии Николая Синаита[25]. Этот памятник известен лишь по восьми спискам. Помимо Esphigm. 76 к их числу относятся EBE 2560 (XI в.), Marc. gr. Z. 88 (XI в.), Marc. gr. Z. 362 (XIII в.), Ambros. C. 11 inf. (XIII в.), Laur. Δ 62 (XIV в.), Vatop. 637 (XV в.) и Dionys. 148 (XVI в.). В 1990 г. житие было опубликовано П.В. Пасхосом по списку Национальной библиотеки Греции — предположительно наиболее древнему и стоящему ближе всего к прототипу[26]. К сожалению, издатель не учитывает позднейшие копии, что не позволяет нам на данный момент уточнить место интересующего нас кодекса в рукописной традиции данного памятника. Отметим лишь, что Esphigm. 76 является единственным кодексом, в ко-

[22] О различных версиях жития этого святого см. в частности: *Войтенко А.А.* Греческие редакции жития св. Онуфрия Великого и архив о. Жозефа Парамеля // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 4 (65). С. 37–49; *Он же*. История о святом Онуфрии Великом (BHG^{A} 2330A) // Диалог со временем. 2015. Вып. 52. С. 369–383.

[23] См. в частности: *Виноградов А.Ю.* Источники, используемые свт. Григорием Паламой // Свт. Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского. Святая гора Афон, 2007. С. 146–148.

[24] Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae. P. LXXV.

[25] Ее характеристику см.: *Войтенко А.А.* Греческие редакции жития св. Онуфрия Великого… С. 44–47.

[26] *Πάσχος Π.Β.* Ὁ ἀναχωρητικὸς μοναχισμὸς κατὰ τὸν Δ´ αἰῶνα (Ὁ Βίος τοῦ Μεγάλου Ὀνουφρίου) // Θεολογία. 1990. Τ. 61/4. Σελ. 817–858.

тором сочинение Николая Синаита помещено вместе с житием Петра Афонского, хотя для других версий жития св. Онуфрия такое сочетание выглядит достаточно типичным. Наконец, житие св. Петра Афонского в первоначальной версии Николая Монаха[27], согласно базе данных pinakes, сохранилось в двадцати семи кодексах, большая часть из которых, однако, относится к XVI и XVII вв. Исследование рукописной традиции в данном случае опять-таки затруднено отсутствием полноценного критического издания (основной до нашего времени является публикация К. Лейка, основанная лишь на кодексе Δ 79 Лавры св. Афанасия[28]). Тем не менее исследователи отмечают, что в течение длительного времени почитание этого святого не имело особого распространения за пределами афонских обителей и даже там рисковало прийти в забвение[29]. Лишь с конца XIII в., в связи с распространением отшельничества и развитием исихазма, отмечается возрождение интереса к св. Петру и новый рост популярности его культа, что нашло отражение, в частности, в метафразе его жизнеописания, принадлежащей перу св. Григория Паламы[30]. Таким образом, присутствие жития св. Петра Афонского в кодексе монастыря Эсфигмен может служить признаком его изначально афонского происхождения.

Последняя часть кодекса распадается на два подраздела, из которых первый содержит четыре гомилии на Рождество Христово и Богоявление, а второй — два поучения на Пасху. Каждый из этих текстов (три из них — по одному на каждый из праздников — подписаны именем свт. Григория Нисского, хотя последняя гомилия в действительности принадлежит свт. Григорию Неокесарийскому) известен во множестве списков, однако, насколько можно судить, до нашего времени не сохранилось других рукописей, в которых содержались бы они все. Конечно, у нас нет необходимости предполагать, что обе группы текстов непременно были заимствованы из одного и того же первоисточника. И в самом деле, аналоги интересующей нас части кодекса легко обнаруживаются в рукописной традиции, если ограничить поиск первой подборкой из четырех гомилий. Нам удалось выделить четыре кодекса, в которых все эти тексты не только содержатся, но и составляют часть общей последовательности (что не исключает присутствия между ними каких-либо дополнительных статей или перестановки текстов, относящихся к одному и тому же празднику). Все эти рукописи сохранились на Афоне, в том числе две (Vatop. 73 и 639, XI и XV в. соответственно) в Ватопеде и еще две (Dochiar. 69 и 78, обе XIV в.) — в библиотеке монастыря Дохиар. В том, что совпадения в содержании этих кодексов не являются случайными, можно убедиться, обратившись к критическому изданию гомилий Григория Нисского. Рассматривая вариации текста беседы на Богоявление, издатели относят Esphigm. 76 вместе с обоими кодексами Дохиара к одному и тому же семейству ПΦGI, указывая на их тесную связь между собой (к сожалению, эта публикация не учитывает отмеченных нами ватопедских списков)[31]. В публикации же беседы на Рождество

[27] Об этой версии см. в частности: *Papachryssanthou D.* La Vie ancienne de saint Pierre l'Athonite. Date, composition et valeur historique // Analecta Bollandiana. 1974. Vol. 92. Fasc. 1–2. P. 19–61.

[28] *Lake K.* The early days of monasticism on mount Athos. Oxford, 1909. P. 18–39.

[29] *Риго А.* Житие Петра Афонита (BHG 1506), составленное Григорием Паламой // Свт. Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского. С. 15.

[30] *Риго А.* Указ. соч. С. 17; *Mitrea M.* 'Old wine in new bottles'? Gregory Palamas' Logos on Saint Peter of Athos (BHG 1506) // BMGS. 2016. Vol. 40 (2) P. 243–263.

[31] Gregorii Nysseni opera. Vol. IX: Sermones. Pars I / Ed. G. Heil, A. Van Heck, E. Gebhardt, A. Spira. Leiden, 1967. P. 147–148.

учтены отмеченные нами рукописи обоих афонских монастырей, причем издатели причисляют их к общей редакции δ класса ω2[32]. Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что все четыре гомилии присутствовали и в их несохранившемся прототипе.

Как видим, при всей своей заурядности Esphigm. 76 может служить интересным примером того, как работали средневековые переписчики, создавая очередной сборник поучений на различные дни церковного года. Неизвестно, каким точно был состав кодекса по замыслу его создателей, однако ясно, что для каждой из его составных частей им понадобилось бы задействовать по два или три первоисточника. Для основной части это были некие аналоги Prot. 57 и Vatop. 630, для жизнеописаний подвижников — по одному кодексу, который содержал бы каждое из них (при этом протограф жития св. Афанасия, возможно, был подобен Karakallou 52), а для подборки гомилий на Крещение и Богоявление — аналог Vatop. 73 (две гомилии на Пасху, возможно, содержались в этом же списке или же были заимствованы из какой-то другой рукописи). Всё перечисленное, безусловно, могло находиться в библиотеке крупного (скорее всего, афонского) монастыря. В то же время наличие в списке первоисточников как минимум одного кодекса, происхождение которого связано с кругами столичных интеллектуалов, свидетельствует о том, что данный монастырский центр не мог оставаться в стороне от основных культурных влияний своего времени.

Крюков Алексей Михайлович

Кандидат исторических наук
Старший преподаватель кафедры древних языков
Исторический факультет
МГУ имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4
119991 Москва

Электронная почта: amkryukov@gmail.com

[32] Gregorii Nysseni opera. Vol. X. T. 2: Sermones. Pars III / Ed. E. Rhein, F. Mann, D. Teske, H. Polack. Leiden; New York; Köln, 1996. P. 197–198.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Alexey Kryukov

CODEX ATH. ESPHIGM. 76: ITS COMPONENTS AND THEIR POSSIBLE SOURCES

Abstract: The article analyzes the content of the codex 76 of the Athos monastery of Esfigmenou and attempts to identify the possible composition of manuscripts that might have been used as a source for each of its sections. This makes it possible to judge about the nature of the work of scribes who were responsible for selecting materials for collections of church lectures in the late Byzantine period.

Keywords: Codex Ath. Esphigm. 76, Byzantine hagiography, Byzantine homiletics, manuscript tradition.

Literature Cited

Ehrhard, A. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.* Bd. II. Leipzig 1938 [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 51]; Bd. III. 4. Lieferung. Leipzig 1941 [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 52].

Fischer, E.A., ed. *Michaelis Pselli orationes hagiographicae.* Stuttgart, Leipzig 1994.

Heil, G., Van Heck, A., Gebhardt, E., and Spira, A., eds. *Gregorii Nysseni opera.* Vol. IX: Sermones. Pars I. Leiden 1967.

Henry, R., ed. *Photius. Bibliothèque.* Vol. 8. Paris 1977.

Hunger, H. "Die byzantinische Minuskel des 14. Jahrhunderts zwischen Tradition und Neuerung." In Harlfinger, D., and Prato, G., eds. *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale. (Berlino — Wolfenbüttel, 17–21 ottobre 1983).* Alessandria, 1991. Vol. I. P. 151–161.

Kotzabassi, S. *Die handschriftliche Übelieferung der rhetorischen und hagiographischen Werke des Gregor von Zypern.* Wiesbaden 1998 [Serta Graeca: Beiträge zue Erforschung griechischer Texte. Bd. 6].

Kouroupou, M., and Géhin, P. *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique: Les manuscrits du monastère de la Panaghia de Chalki.* Vol. 1: Notices descriptives. Istanbul, Paris 2008.

Lake, K. *The early days of monasticism on mount Athos.* Oxford 1909. P. 18–39.

Lambros, S. *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos.* Vol. I. Cambridge 1895.

Leroy, F.J. *L'homilétique de Proclus de Constantinople: Tradition manuscrite, inédits, études connexes.* Città del Vaticano 1967 [Studi e testi 247].

Mitrea, M. " 'Old wine in new bottles'? Gregory Palamas' Logos on Saint Peter of Athos (BHG 1506)." *Byzantine and Modern Greek Studies* 40/2 (2016). P. 243–263.

Noret, J., ed. *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae.* Turnhout, Leuven 1992 [Corpus Christianorum. Series Graeca 9].

Papachryssanthou, D. "La Vie ancienne de saint Pierre l'Athonite. Date, composition et valeur historique." *Analecta Bollandiana* 92/1–2 (1974). P. 19–61.

Paschos, P.B. "Ho anachōrētikos monachismos kata ton IV aiōna (Ho Bios tou Megalou Onouphriou)." *Theologia* 61/4 (1990). P. 817–858.

Pérez Martin, I. "El «Estilo Hodegos» y su proyección en las escrituras Contantinopolitanas" In Atsalos, B., and Tsirōnē, N., eds. *Practica tou VI Diethnous Symposiou Hellenikēs Palaeographias (Drama, 21–27 Septembriou 2003).* T. I. Athens 2008. P. 71–130.

Prato, G. "I manoscritti greci dei secoli XIII e XIV: note paleografiche." In Harlfinger, D., and Prato, G., eds. *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale. (Berlino — Wolfenbüttel, 17–21 ottobre 1983).* Alessandria, 1991. Vol. I. P. 131–149.

Prato, G. "Scritture librarie arcaizzanti della prima età dei paleologi e loro modelli." In Prato G. *Studi di paleographia Greca.* Spoleto 1994. P. 73–114.

Rhein, E., Mann, F., Teske, D., and Polack, H., eds. *Gregorii Nysseni opera.* Vol. X. T. 2: Sermones. Pars III. Leiden; Köln 1996.

Rigo, A. "Zhitie Petra Afonita (BHG 1506), sostavlennoe Grigoriem Palamoy." In *Svt. Grigoriy Palama. Slovo na zhitie prp. Petra Afonskogo.* Hagion Mount Athos 2007. P. 13–30.

Sancti patris nostri Modesti archiepiscopi Hierosolymitani Encomium in Dormitionem Sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae. Romae 1760.

Talbot, A.-M. "Old wine in new bottles: the rewriting of saints' lives in the Palaiologan period." In Ćurčić, S., and Mouriki, D., eds. *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire.* Princeton 1991. P. 15–26.

Talbot, A.-M. "Hagiography in late Byzantium (1204–1453)." In Efthymiadis, S., ed. *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Vol. I. Periods and Places.* Farnham 2011. P. 173–198.

Vinogradov, A.Yu. "Istochniki, ispol'zuemye svt. Grigoriem Palamoy." In *Svt. Grigoriy Palama. Slovo na zhitie prp. Petra Afonskogo.* Hagion Mount Athos 2007. P. 13–30.

Voytenko, A.A. "Grecheskie redaktsii zhitiya sv. Onufriya Velikogo i arkhiv o. Zhozefa Paramelya." *Vestnik PSTGU II: Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* 4/65 (2015). P. 37–49.

Voytenko, A.A. "Istoriya o svyatom Onufrii Velikom (BHGA 2330A)." *Dialog so vremenem* 52 (2015). P. 369–383.

Wilson, N. "Nicean and Paleologan Hands: Introduction to a Discussion." In *La paléographie grecque et byzantine (Paris 21–25 octobre 1974)* [Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. No 559]. Paris 1977. P. 263–268.

Alexey Kryukov

PhD, Assistant Professor
Department of Ancient Languages
Lomonosov Moscow State University
Faculty of History
Lomonosovsky prospect, 27–4
119991 Moscow

e-mail: amkryukov@gmail.com

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

А.В. Акопян

ДВИНСКИЕ ФОЛЛИСЫ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ХРИСТА И ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГОРОДА С ВИЗАНТИЕЙ В 1049–1053 гг.

Аннотация: В статье анализируется серия медных монет византийского типа, найденных за последние несколько лет на территории Армении и приграничных районов Грузии. Приведено чтение надписей на этих монетах, реконструирована хронология их выпусков. Обосновывается локализация чеканки этих монет в Двине в промежуток между занятием города византийцами в 1049 г. и началом правления Искандара ибн Шавура Шаддадида в 1053 г. Анонимность монет, а также разнообразие иконографических и текстологических искажений на них исключают возможность их выпуска при непосредственном участии византийской администрации, что заставляет видеть в их эмитенте самостоятельно действовавший совет старейшин Двина.

Ключевые слова: Византия, Закавказье, Армения, Двин, иконография, нумизматика.

Ряд медных монет византийского стиля (фоллисов) с оплечным изображением Христа, найденных на территории исторической Армении, пополнился за последнее время новыми экземплярами. Первая монета указанного типа была обнаружена еще в 2012 г. в ходе сельскохозяйственных работ на частном участке, находящемся на территории села Верин Арташат (Армения), которое расположено в пределах городища Двин (монета № 1, опубликована в 2014 г.)[1]. Со времени этой публикации стали известны еще шесть монет того же типа, к счастью, все с известными локациями обнаружения. По одной монете было найдено в 2015 (?) г. в Самшвилде (рис. 1, монета № 2[2]) и в 2017 г. в Шаумяни (рис. 1, монета № 7), оба пункта в Грузии, на территории историко-культурного региона Ташир. Две монеты были найдены в разное время в Верин Арташате в 2016 г. (рис. 1, монеты № 3 и 5); и еще две монеты происходят из раздельных находок 2016 г. с армянского берега реки Ахурян, в положении напротив руин Ани (рис. 1,

[1] См.: *Акопян А.В.* Двин в XI–XII вв. История города в свете нового нумизматического материала // ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΣ. Сборник научных статей памяти Аркадия Анатольевича Молчанова (1947–2010). М., 2014. С. 253–255, табл. II; *Akopyan A.V.* Dvin in the Eleventh and Twelfth Centuries. City History in the Light of New Numismatic Materials // XVth International Numismatic Congress (Taormina 2015). Proceedings. Vol. II. Roma; Messina, 2017. P. 1036–1040.

[2] См.: *Paghava I., Gabashvili G.* Christian Copper Type From Medieval Caucasus Revisited: an Issue of Davit IV the Builder of Georgia? // Journal of the Oriental Numismatic Society. 2016. Vol. 225. P. 24–25.

монеты № 4 и 6)[3]. Находки всех монет не имели сопутствующего нумизматического материала[4].

№	Место находки и его принадлежность в середине XI в.	Вес, г	Размер, мм
1	Верин Арташат (Двин)	2,3	25,5
2	Самшвилде (Ташир-Дзорагетское царство)	1,79	25
3	Верин Арташат (Двин)	2,2	25
4	Левый берег р. Ахурян, напротив руин Ани (Анийское царство или Двин)	4,37	25
5	Верин Арташат (Двин)	3,0	24
6	Русло р. Ахурян в районе Ани (Анийское царство или Двин)[5]	нет данных	нет данных
7	Шаумяни (Ташир-Дзорагетское царство)	6,1	22

На основании изображения Христа на монетах, греческих букв не расшифрованной тогда еще надписи и места находки монета № 1 была отнесена нами к продукции города Двина времени нахождения его под византийцами в 1049–1053 гг. Выявленные позже особенности денежного обращения на территории исторической Армении в VIII–XI вв. показали наличие резко очерченных сфер монетного обращения, границы между которыми были в основном непроницаемыми для чужих монет и совпадали с границами областей различного статуса согласно нормам исламского права[6]. В этой связи место находки еще первой, совершенно особенной монеты № 1, ее резкая иконографическая обособленность на фоне восточных и византийских монет, а также отсутствие данных о монетах такого типа среди опубликованного нумизматического материала как из Ани[7], так и с территории Закавказья, было сочтено нами достаточной совокупностью данных для указания на место ее выпуска.

Тем не менее несколько позже этот же монетный тип был описан грузинскими нумизматами И. Пагава и Г. Габашвили как «возможно» относящийся к выпускам грузинского царя Давида IV Строителя (1089–1125). К сожалению, в качестве определяющего при такой переатрибуции был использован экземпляр гораздо худшей сохранности, нежели опубликованный ранее (№ 1), что было методологически ошибочно даже с учетом публикации выводов с множеством оговорок и вопросительных знаков. Авторы интерпретировали изображение на

[3] Монета № 6 из собрания А. Мкртчяна (Армения), монета № 7 из собрания Г. Чачава (Грузия), остальные монеты из различных частных собраний. Нумерация монет в статье обусловлена временем их обнаружения.

[4] По сообщению от находчика, с монетой № 1 якобы были найдены элдигюзидские монеты, в том числе атабека Абу Бакра (1191–1210), что крайне маловероятно по хронологическим соображениям.

[5] Экземпляр был исследован по присланной фотографии. Владелец монеты воздержался от публикации изображения и предоставления метрологических данных.

[6] См.: *Акопян А.В.* Денежное обращение в армянских государствах эпохи Багратидов (750–1064 гг.). Еще раз о монете Давида Куропалата // Historical Tayk. History, Culture, Confession. Abstracts. Yerevan, 2016. P. 29–31.

[7] См.: *Mousheghian Kh., Mousheghian A., Bresc C., Depeyrot G., Gurnet F.* History and Coin Finds in Armenia, Coins from Ani, Capital of Armenia (4th c. BC — 19th c. AD). Wetteren, 2000.

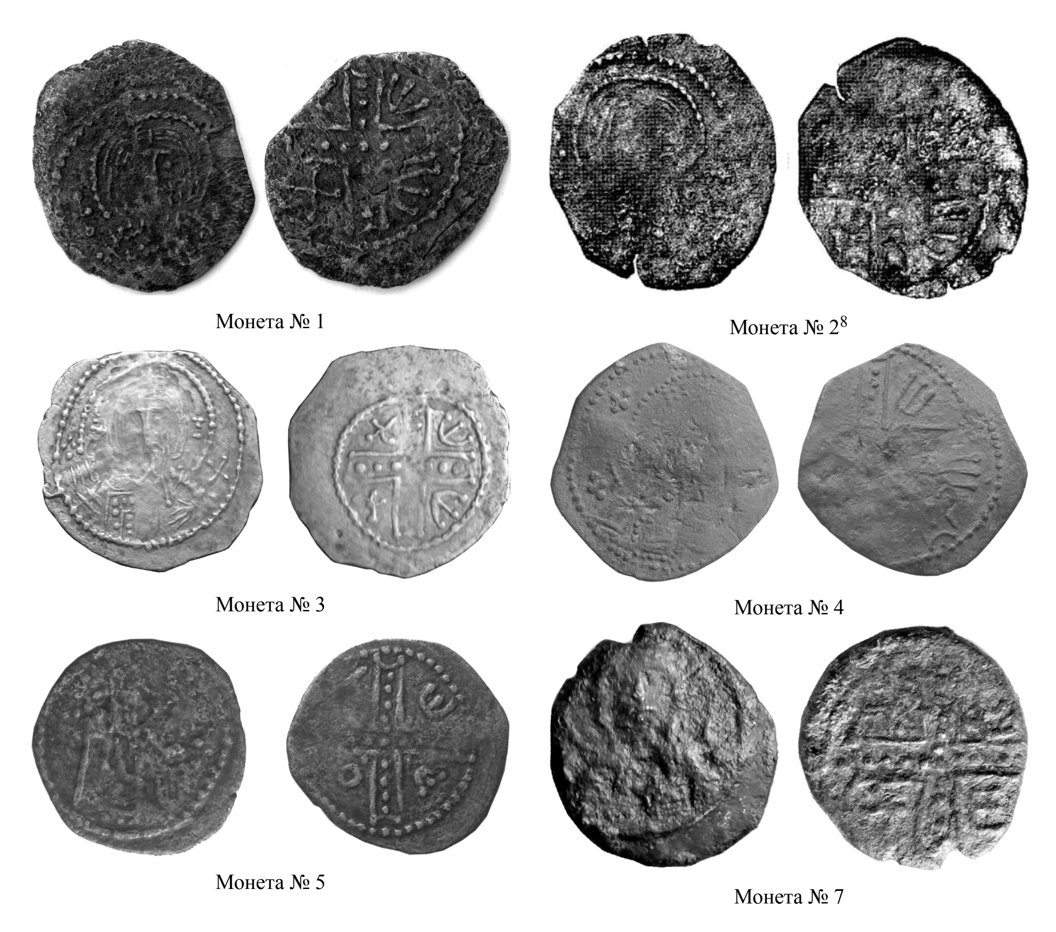


Рис. 1. Монеты № 1–5, 7

монете как «возможно» Богородичный образ, что позволило им сблизить эти монеты с серебряными выпусками Давида IV Строителя (1089–1125), несущими изображение Богородицы Оранты[9].

Однако с нумизматической точки зрения И. Пагава и Г. Габашвили в первую очередь должно было насторожить полное отсутствие монет Давида IV среди находок с территории Армении, тогда как опубликованная ранее монета № 1 была приведена с местом находки в Верин Арташате. Дело в том, что давно и хорошо известно время включения северо-армянских территорий в сферу обращения грузинских монет, начинающееся не ранее правления царицы Тамары (1184–1213)[10].

Такое несоответствие грузинскими нумизматами было обойдено молчанием. Совершенно очевидно, что анализ одних только локаций находок без рассмотрения монетного обращения в диахроническом и синхроническом аспек-

---

[8] Изображение приводится по изданию: *Paghava I., Gabashvili G.* Christian Copper Type… P. 24–25.

[9] Ibidem.

[10] За исключением лишь одного зафиксированного факта находки в Ани монеты ее отца, Георгия III (1156–1184): *Mousheghian Kh., Mousheghian A., Bresc C., Depeyrot G., Gurnet F.* History and Coin Finds…P. 112).

тах, а также исключение из исследования иконографического и текстуального анализа привели авторов к неверным выводам относительно места их чеканки. Апелляция к современному положению Самшвилде на территории Грузии без учета того, что на протяжении почти столетия, в 976–1065 гг., этот город был столицей Ташир-Дзорагетского царства, также привела к неверным заключениям касательно места и времени выпуска монеты. Впрочем, вскоре (еще до завершения этой статьи), грузинские нумизматы отказались от своего предположения и поддержали ранее высказанное нами мнение об эмиссии фоллисов этого типа в Двине и об изображении на них именно Христа[11].

Перейдем к описанию монет. На их лицевой стороне помещено оплечное изображение Христа, сопровождающееся христограммой. На разных экземплярах как само изображение, так и христограмма переданы с различной степенью искажения. Так, если на монетах № 3 и 4 нимб отчетливо крещатый, то на монетах № 1, 2 и 7 нимб гладкий; на экземпляре № 3 Евангелие изображено находящимся в правой руке Христа вместо канонического положения в левой руке, при этом его левая рука изображена с открытой ладонью вместо изображения благословения правой рукой. Все известные экземпляры показывают и деградацию христограммы IC XC вокруг Христа, во всяком случае на тех из них, где ее можно прочитать. К примеру, на монете № 3 христограмма передана как IIl X, где II, по всей видимости, — две вертикальные линии зачинного написания *йоты*, l — нижняя часть C, X — первая буква от XC. Вокруг нимба сохранился только один из маленьких крестиков, а изображение Христа передано в зеркальном отражении. В то же время на монете № 1 от всей надписи был оставлен лишь знак ┼ как часть сокращения XC, причем слева, а не справа от изображения.

Несмотря на указанные искажения несомненно, что все изображения с той или иной степенью достоверности передают именно образ Христа. В этом не было сомнений начиная с первой опубликованной монеты. Вопреки мнению грузинских нумизматов надо заметить, что в восточной иконографической традиции нет ни одной святой, которая бы изображалась без плата на голове, тогда как передача волос, разделенных надвое пробором (что было отчетливо видно еще на монете № 1), в свою очередь, выводит из круга возможных персонажей апостолов и святителей, которые всегда изображались в образе мужей в возрасте и с совершенно иной проработкой прически: преимущественно с отчетливыми залысинами по обе стороны лба. Таким образом, из круга потенциально возможных персонажей исключалась и Богородица, и такие важные для закавказского христианства святые, как апостолы Фаддей и Варфоломей, а также Григорий Просветитель.

Из прочих особенностей, важных для датировки монетного типа, необходимо указать на манеру изображения крыльев креста на нимбе в виде жемчужин, сгруппированных по пять ∷ (монеты № 3 и 4). На этих же монетах присутствует характерный элемент монетного изображения Христа: маленькие крестики за пределами нимба. На монете № 4 должны были быть четыре таких крестика (лишь два из которых сохранились после второго удара), а на монете № 3 остался только один крест из четырех точек над правым плечом Христа. Лицевая сторона

[11] См.: *Paghava I., Gabashvili G.* Christian Copper Type From Medieval Caucasus Reconsidered. URL: https://www.academia.edu/26900624/ (дата обращения: 14.03.2018).

монеты № 5 малоинформативна, так как была перечеканена, а новое изображение или надпись слишком нечетки для интерпретации.

На оборотной стороне рассматриваемых монет помещено изображение прямого равностороннего креста, покрытого жемчужинами и окруженного бусовым ободком (на некоторых экземплярах крылья креста имеют полукруглые грани). В квадрантах, образуемых крестом и бусовым ободком, помещены четыре буквы. Благодаря экземпляру № 3 они ясно читаются как KЄ XЄ, что является сокращением греческого обращения Κύριε Χριστέ — «Господи, Христе!».

Стиль надписей и изображения лицевой стороны демонстрирует несколько последовательных стадий искажения. Как на наиболее аккуратный экземпляр надо указать на монету № 4, с прекрасно вырезанной буквой Є и тщательно переданными крестиками вокруг нимба Христа. Еще не сильны искажения на монете № 3: здесь сокращение вокруг креста читается, но буквы X и K уже перепутаны местами. На монете № 1 искажения уже заметно нарастают: буквы вокруг креста зеркально отражены по отношению к монете № 3, но еще сохраняют правильный порядок, в то же время буквы христограммы пропущены и лишь один декоративный крестик сохранен в позиции над левым плечом. Очень плохое состояние монеты № 2 затрудняет уточнение ее места среди остальных монет, но скорее всего она недалеко отстоит от монеты № 1 по степени искажения надписей.

Исполнение сокращения KЄ XЄ различно на известных экземплярах. Четкое и правильное написание на монете № 4 единственной сохранившейся буквы Є позволяет предположить высокий каллиграфический уровень исполнения и остальных букв на этой монеты, что сделало бы этот экземпляр наиболее аккуратным из всех известных. У монеты № 7 оба эпсилона надписи квадратные (E), а K написана в форме Ͽ<, т. е. так, как курсивная ϰ могла бы быть написана и сегодня. В формуле KE XE на монете № 3 нарастают искажения: у X различные плечи, а K также написана в форме Ͽ<. Известное развитие написания начальной каппы показывает отделение вертикальной линии от уголка (т. е. форму /<) уже с начала VI в.[12], а к X–XI вв. такая «раздельная» форма каппы становится довольно распространенной, особенно в начальной[13] и изолированной позициях[14], а также в лигатурах типа σϰ[15]. Однако «раздельная» форма каппы не стала стабильным хронологическим признаком, оставшись особенностью дукта того или иного писца. Эволюция K → /< → Ͽ< не отражена в доступных нам альбомах по греческой палеографии[16], созданных в первую очередь на базе столичных и западных почерков, но с учетом сохранившегося до сих пор направления движения при выписывании курсивной ϰ она, на наш взгляд, выглядит убедительной и без поиска дополнительных аналогий.

[12] См.: *Thompson E.M.* Handbook of Greek and Latin Palæography. N.Y., 1893. P. 153 (текст VI в.); *Guillou A.* Recueil des inscriptions grecques médiévales d’Italie. Rome 1996. P. 102–104. No 103 (текст VI в. из Малой Азии).

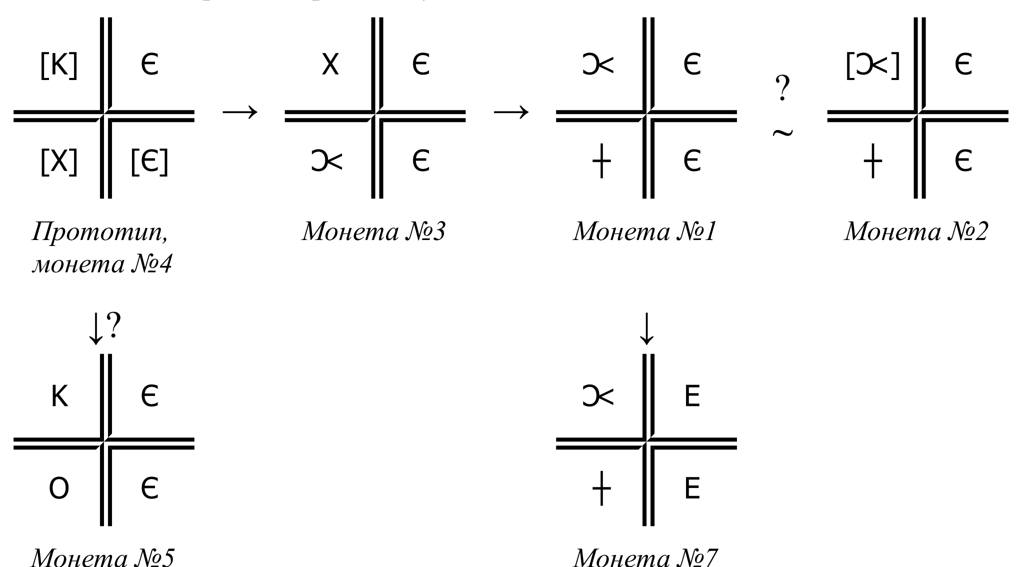
[13] См.: La scrittura greca dall’antichità all’epoca della stampa. Una introduzione. Roma, 2011. P. 130. Fig. 3.1.c; P. 389. Tav. 21a (текст VI в.), 387. Tav. 21b (текст VIII–IX вв.), 389. Tav. 23a (текст 995 г.), 398. Tav. 32b (текст IX–X вв.), 390. Tav. 24c (текст XI в.); *Thompson E.M.* Handbook… P. 165 (текст 942 г.), 166 (текст 954 г.), 168 (текст 1055 г.); *Guillou A.* Recueil des inscriptions grecques… P. 112–113 No 106 (текст IX в.?), 168–169 No 152 (текст 1130 г. из Лечче).

[14] См.: *Guillou A.* Recueil des inscriptions grecques… P. 70–71 No 63 (текст VII–IX вв. из Милана).

[15] См.: *Thompson E.M.* Handbook… P. 165 (текст 942 г.).

[16] Ср.: *Thompson E.M.* Handbook…; *Guillou A.* Recueil des inscriptions grecques…; La scrittura greca…

На обсуждаемых монетах наблюдается различное положение букв в сокращении КЄ ХЄ: на № 1, 2 и 3 буквы ориентированы от центра креста к его концам под углом в 45° к крыльям креста; на № 4 видна только одна буква Є, и она ориентирована так же; на монете № 5 две буквы Є ориентированы также под углом, но К выписана прямо. Относительная эволюция расположения букв в квадрантах креста оборотной стороны и, следовательно, относительное время чеканки монет могут быть реконструированы следующим образом (углы ориентации букв относительно крыльев креста не учитываются).



Прототип, монета №4 *Монета №3* *Монета №1* *Монета №2*

Монета №5 *Монета №7*

По всей видимости, изготовители штемпелей, следующих по времени за монетой № 4, имели перед собой сами монеты (а не штемпели) для их копирования. Анализ симметрии надписи на монете № 3 показывает, что резчик вырезал прямое изображение на штемпеле, в результате чего получилось отраженное изображение на монете (таким же отраженным является изображение Христа на монете № 3 по сравнению с монетой № 4). Копирование формулы КЄ ХЄ с монеты № 3 на штемпели для монет № 1 и 2 происходило по аналогичному сценарию (монета № 7 отличается в написании легенды только заменой Є на Е). Особняком стоит монета № 5, на которой буква Х была замещена на О, причина чего несомненно кроется в непонимании монетной легенды резчиком и в использовании, по всей видимости, прототипа с забитым изображением в левом нижнем квадранте. Скорее всего, в качестве такого прототипа выступала монета № 4, так как расположение остальных букв по квадрантам верное, а сама буква К передана корректно. Анализ процесса искажения монетной надписи показывает, что несмотря на стремление к сохранению ее внешней формы, — а именно образа Христа, стиля креста, формы симметричных букв, — резчики штемпелей не понимали *внутреннего смысла* всех этих элементов и в первую очередь не понимали саму монетную легенду, что видно уже на первой стадии искажения, от монеты № 4 к № 3.

Важно отметить особенность граверной техники, применявшейся при выполнении надписей обсуждаемых монет. Все буквы на них имеют в своих вер-

шинах точки, которые наносились на штемпели в начале гравировки и являлись образующими для будущих знаков, и также исключительно из точек выполнены нимбы и ободки на всех экземплярах. Такие особенности совершенно не характерны ни для византийских монет, на штемпелях которых буквы вырезались одним движением резца, а нимбы и ободки были линейными, ни для мусульманских монет. Фиксация указанных технологических особенностей свидетельствует о неуверенности резчиков в передаче знаков незнакомого им письма, которые наносились путем разметки поля точками с последующим их соединением.

Выявленная деградация изображения и надписи указывает на то, что штемпели для обсуждаемых фоллисов не могли быть изготовлены в христианской среде, а локализация находок в Араратской долине, вдоль левого берега Аракса, и конституционно присущая медной монете внутригосударственная природа свидетельствуют о том, что обсуждаемые монеты выпускались для обращения в расположенном здесь государственном образовании с доминирующим нехристианским (т. е. в реалиях Закавказья — мусульманским) правящим элементом, для которого грубость и ошибки в изображении Христа, а также неточность греческих монетных надписей не имели решающего значения при допуске монеты к обращению. Таким условиям удовлетворяет только одна область с мусульманским управлением, которая была под византийской властью и в которой работал монетный двор, — это область Двина в период 1049–1053 гг.

Традиция присутствия иностранной администрации в Двине имела к середине XI в. долгую историю. Начало ей положили Сасаниды, которые разместили в 428 г. в Двине военный гарнизон и наместника своей части Армении. С 702 г. Двин стал резиденцией арабского правителя провинции Арминийя и сохранял свое значение вплоть до ослабления аббасидского правления на окраинах Халифата в середине X в. Из сведений арабского географа X в. Ибн Хаукаля можно сделать вывод, что в Двине существовал институт городских старейшин, который играл важную роль уже при Омейядах.

В дальнейшем этот институт сохранял свое первостепенное положение при всяком местном правителе, будь то наместник халифа или армянский царь. В «Книге путей и царств» Ибн Хаукал пишет, что Йусуф Саджид (амир Азарбайджана в 901–928 гг.) попытался изменить положение двинских старейшин, в чем не преуспел: «Был город (т. е. Двин. — *А.А.*) в давние времена в руках Санбат-ибн-Ушута, царя Армена (Смбат I, царь армян (890–913/14. — *А.А.*), и его предков, и город находился во власти знатных (*ал-кубарā’*) из числа его жителей. Отнял его Абу-Касим-Юсуф-ибн-Аби-Садж у них и отстранил их от владения, а в их руках были документы старых времен, которыми обеспечивалось их оставление в том же положении и наложение на них подушной подати сообразно установленному в договоре. Омейяды и Аббасиды утверждали их на местах их жительства, получали с них обычную подать, а он притеснил их и напал на них. Но сам он после них не уцелел и не поднималось высоко его знамя»[17]. По всей видимости, первоначально этот совет состоял из христиан, о чем в прошедшем

[17] Ср.: *Караулов Н.* Сведения арабских географов IX и X вв. по Р. Хр. о Кавказе, Армении и Адербейджане // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1908. Вып. XXXVIII. С. 92–93; арабский текст см. в: Viae et regna. Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu'l-Kásim ibn Haukal. Lugduni Batavorum, 1873. P. 245.

времени пишет арабский историк начала X в. ал-Истахри: «Город постоянно находился в руках знатных христиан (*ал-кубара̄' мин ан-наса̣̄рӣ*)»[18].

Армянские историки фиксируют институт городского самоуправления в Двине начиная с первой трети X в. Ованнес Драсханакертци, описывая поход Насра 922 г. в Армению, говорит о «главных владыках и великолепных старейшинах родов города Двина» (*глхавор гаһерэцк ев һойакап наһапетк азгатоһми*)[19]. Несмотря на отсутствие иноязычных терминов в этой конструкции, упомянутые лица историком называются «неверными»[20], следовательно, конфессионально они были мусульманами, а применение к ним армянских титулов также подтверждает данные ал-Истахри об изначально армянском составе владык и старейшин.

В связи с чуть более поздними событиями 30-х гг. X в. Аноним Арцруни упоминает двинских «старейшин города» (*церерк калаки*)[21]. Судя по этим данным, несмотря на сохранявшееся преобладание христиан в Двине (о чем пишут Ибн Хаукал[22] и ал-Мукаддаси[23]), властный элемент Двина к XI в. состоял из мусульман арабского и иранского («курдского»[24], как он назывался современниками) происхождения, так что река Гарни, текущая через город, называлась «курдской рекой» (*нахр ал-а̄кра̄д*)[25].

Начиная с XI в. территория исторической Армении стала ареной противоборства различных иранских родов, в связи с чем в Двине наблюдается частая смена мусульманских эмиров. Анализ нарративных источников и монетных выпусков Двина XI в., состоящих из чередующихся именных и анонимных типов[26], показывает, что эмиры не смогли утвердиться в городе и создать в нем устойчивое династийное правление, как это удалось, например, Джа‘фаридам в Тифлисе. Можно сделать совершенно определенные выводы, что такая ситуация отражала возросшую роль совета старейшин Двина, имевшего возможность кооптировать тех или иных «курдских» эмиров с их дружиной.

Именно о таких приглашенных курдских дружинах географ конца X в. ал-Мукаддаси говорил, что «курды наблюдают за городом» (*ал-а̄кра̄д бих ка̣ла‘ат бунӣа̄нухум*)[27], и вне всякого сомнения, здесь речь не идет о правителях, иначе был бы употреблен обычный для его повествования термин «владение» (*вала̄йат*). Традиция призывать вооруженные курдские отряды в Двин стала к XII в. настолько устоявшейся, что В. Минорский называл Двин «за-аракcской колонией» для курдских эмиров из Южной Армении[28]. Впрочем, время от времени совет старейшин Двина выбирал подчинение эмирам Азарбайджана или же наоборот

[18] См.: *Караулов Н.* Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Адербейджане // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1908. Вып. XXIX. С. 19.

[19] *Иованнес Драсханакертци.* История Армении. Ереван, 1986. С. 222, 352.

[20] Там же. С. 223.

[21] *Товма Арцруни и Аноним.* История дома Арцруни. Ереван, 2001. С. 312, 470.

[22] См.: *Караулов Н.* Сведения арабских географов… С. 92.

[23] Там же. С. 10.

[24] Арабское *а̄кра̄д* «курды» было наименованием кочевых иранцев-скотоводов: *Asatrian G.* Prolegomena to the study of the Kurds // Iran and the Caucasus. 2009. T. 13.1. P. 1–58.

[25] См.: *Minorsky V.* Studies in the Caucasian History. L., 1953. P. 128.

[26] См.: *Акопян А.В.* Двин в XI–XII вв… С. 256–258, 270–271.

[27] *Караулов Н.* Сведения арабских географов… С. 10. Арабский текст см. в: Descriptio imperii moslemici auctore al-Mokaddasi. Lugduni-Batavorum, 1877. P. 377.

[28] См.: *Minorsky V.* Studies in the Caucasian History. P. 83.

имел достаточно сил, чтобы обойтись без приглашенных войск, о чем свидетельствуют его анонимные монетные выпуски. Власть городского совета сохранялась в Двине достаточно долго и, видимо, лишь захват города в 1161 г. Шамс ад-Дином Элдигюзом[29] положил ей конец, поскольку для более позднего времени никаких нарративных или нумизматических свидетельств о нем не сохранилось.

Схожий тип местного городского самоуправления в виде советов знатнейших и влиятельнейших родов сложился в X–XI вв. и в других крупных ближневосточных городах. В Ани это были «главы города» (*глхаворк калаки*)[30], в Тбилиси — «старейшины Тбилиси» (*тпилели береби*) или «старейшины города» (*калакис береби*)[31], в Эдессе — «князья города» (*ишханк калаки*)[32]. Институты такого рода известны для Алеппо, Карса, Арзана, Гандзака-Джанзы и Баб ал-Абваба[33] (в двух последних правил совет *ру'аса*)[34].

Основываясь на анализе нумизматического материала предшествующего времени можно очертить границы округа (араб. *балад*) Двина с середины VII в. и до начала XI в. Своей северо-западной границей он имел реку Раздан, на северо-востоке был ограничен отрогами Гегамского хребта (включая долину реки Гарни и крепость Гарни), а юго-западной границей, скорее всего, была река Аракс. Дальше этих пределов мусульманские монеты не фиксируются, и *argumentum ex silentio* таких границ есть во всех синхронных арабских географиях, не указывающих ни одного города в арабской Арминийи северо-западнее или северо-восточнее Двина. Неясной является лишь прохождение южной границы округа Двина с округой Нахичевана (исторический регион Голтн)[35].

Как известно, распространение медных монет является отражением в первую очередь индивидуальных человеческих контактов, что отличает их от находок серебряных и золотых монет, маркирующих торговые маршруты и их конечные пункты. Людские передвижения внутри исторической Армении всегда были довольно интенсивны, и в этом свете находка в Ташире или же напротив Ани двинских монет не является чем-то экстраординарным[36]. Такая ситуация сохранялась в течение многих столетий и хорошо задокументирована в сводах монетных находок с территории Закавказья (как на яркий пример надо указать на находку в Вайоц Дзоре медной монеты XIV в., второй экземпляр которой известен только из приграничного грузинского Дманиси)[37].

---

[29] См.: *Акопян А.В.* Двин в XI–XII вв… С. 273–274.

[30] См.: «Повествование» вардапета Аристакеса Ластивертци. М., 1968. С. 85.

[31] См.: *Месхиа Ш.А.* Городская коммуна в средневековом Тбилиси. Тбилиси, 1962 (на груз. яз.).

[32] См.: *Степаненко В.П.* «Совет двенадцати ишханов» и Бодуэн Фландрский. К сущности переворота в Эдессе (май 1098 г.) // АДСВ. 1985. Вып. 22. С. 84.

[33] См.: *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе. М., 2003. С. 223.

[34] См.: *Minorsky V.* Studies in the Caucasian History. P. 50.

[35] Арабский географ рубежа IX–X вв. Ибн ал-Факих указывает, что впервые разделил земли Двина и Нахичевана (*синн ал-масāḫат би-Дабӣл ва Нашавā*) наместник Хузайма ибн Хазим, правивший в 169 г. х. / 785–786 г.: Compendium libri Kitâb al-Boldân auctore Ibn al-Fakîh al-Hamadhânî. Lugduni Batavorum, 1885. P. 294.

[36] Существенное число находок двинских фоллисов в районе Ани может указывать на прохождение в середине XI в. западной границы области Двина вдоль левого берега Аракса вплоть до впадения в нее Ахуряна, что, впрочем, требует дальнейшего уточнения.

[37] См.: *Paghava I., Spanderashvili R., Turkia S.* A New Copper Coin Type of Abū Sa'īd From Georgia (With Georgian Countermarks?) // Journal of the Oriental Numismatic Society. 2012. Vol. 211. P. 19–22. No 4–9. Именно в Дманиси от имени Абаги (1265–1282) были отчеканены монеты хри-

Другим важным армянским городом, перешедшим незадолго до Двина под византийское управление, был Ани. Но предположение о выпуске в нем фоллисов обсуждаемого типа наталкивается на возражения: во-первых, в Ани не было предшествующей практики выпуска местных монет, во-вторых, постоянное присутствие и ведущее положение христианского населения в Ани, который был до 1047 г. столицей Багратидского царства, делают невозможным чеканку в нем монет с искаженными христианскими надписями, неаккуратно переданным именем Христа и тем более с зеркально отраженным его изображением. В период же после 1047 г., когда Ани стал центром фемы Великая Армения и Иверия[38], он пополнил ряды региональных центров Империи, в которых никакой монетной чеканки не производилось.

Предложенная датировка двинских фоллисов опирается и на анализ изображения креста, помещенного на их оборотной стороне. Среди его характерных черт надо выделить покрытие сплошь жемчужинами, немного расширяющиеся к концам крылья с одинаковыми полукруглыми гранями и парой жемчужин на каждой вершине, а также заполнение сокращенной надписью квадрантов креста. На византийских монетах такой крест впервые появляется в оформлении анонимных фоллисов класса C (см. рис. 2, монета № 8[39]), выпуск которых относится ко времени правления императора Михаила IV (1034–1041)[40]. Что касается оплечного изображения Христа, то на византийских монетах оно появляется с начала X в., но использование пятиточечной группы ⁙ в каждом крыле крещатого нимба вводится также только на монетах Михаила IV[41] (см. рис. 3, монета № 9)[42]. Сравнительное сопоставление изображений Христа на монетах времени Михаила IV с наиболее ранним среди двинских фоллисов № 4 обнаруживает их исключительную близость (см. рис. 4).

Иконографический и текстуальный анализ монет, отчеканенных христианскими правителями Закавказья в X–XI вв., важен для выявления закономерностей, связанных как с положением правителей по отношению к их сюзеренам, так и с их взаимной иерархией. В этой связи важны два наблюдения.

Во-первых, контексты позволяют сделать однозначный вывод: согласно известным нумизматическим и сигиллографическим данным, изображение Христа могло быть использовано только теми царями, которые были первыми в своих ветвях христианства. Среди православных такими были византийские императоры, которые начиная со второго правления Юстиниана II (705–711) регулярно помещали на монету изображение Христа. Их примеру имел право последовать

стианского типа с крестом и армянской надписью. В этой связи довольно интересно обратить внимание на направление движения медных монет: известна находка в Ташире монеты, отчеканенной в Двине, но неизвестно ни одной дманисской монеты (армянского или грузинского типа), найденной в Армении, что может служить аргументом и в пользу уточнения места производства подражательного фулуса монгольского времени. Учитывая постоянные атаки иноземных войск на южные армянские территории, такое положение объясняется слабым состоянием государственности на них, что вынуждало население к миграции в ближайшую христианскую Грузию.

[38] См. больше об этом периоде: *Степаненко В.П., Алексеенко Н.А.* Фема Иверия в XI в. (по данным сфрагистики) // АДСВ. 2009. Вып. 39. С. 234–241.

[39] Auktionshaus H.D. Rauch GmbH, 12th live e-Auction, lot 979.

[40] См.: *Sear D.R.* Byzantine Coins and Their Values. L., 2006. No 1825.

[41] Ibid. No 1824.

[42] Dr. Busso Peus Nachfolger, Auction 376, lot 1200.

Рис. 2. Монета № 8 — анонимный фоллис класса С, время Михаила IV

Рис. 3. Монета № 9 – гистаменон номисма, Михаил IV

Рис. 4. Сравнение изображения Христа на монетах № 8, 9 и 3 (надпись на монете № 3 выполнена верно, изображение — зеркально)

Кюрике II, царь Ташир-Дзорагета (1048–1100), *de facto* азгапет — первый среди армянских Багратидов[43] и первый среди правителей, исповедовавших армянское христианство. От его имени в промежутке между 1048 и 1064/5 гг. были отчеканены медные монеты с оплечным изображением Христа. «Имперскость» образа Христа среди прочих изображений подтверждается и печатями, на которых он присутствует исключительно на хрисовулах византийских императоров.

Именно по этой причине православные грузинские цари не могли использовать изображение Христа на своих монетах, а обсуждаемые фоллисы, следовательно, не могли быть отчеканены ни одним из грузинских царей. Развитие иконографического ряда грузинских монет показывает, что начинается он с креста (монеты иберийских куропалатов Давида I (876–881) или Давида II (923–937))[44], сменяясь позже на изображения патронов местных царств. Картлийский царь Баграт IV (1027–1072) использовал образ Богородицы, поскольку по преданию Иберия была ее первым уделом, а Квирике III Кахетинский (1010/14–1037/39) выбрал своим покровителем св. Георгия, изображение которого было им впервые в истории перенесено на монету[45] и во имя которого он выстроил крупнейший со-

[43] Номинальным азгапетом армянских Багратидов оставался бывший царь Гагик II, который жил в Византии после своего отстранения от власти в 1045 г. и вплоть до смерти в 1079/80 г. (*Степаненко В.П.* Владиславичи, Арцруниды и Багратиды в Византии XI в. // АДСВ. 2015. Вып. 43. С. 186), однако реальное азгапетство Кюрике II в Армении подтверждается как фактом его монетной чеканки, так и его активным участием во всех внутриармянских делах, включая решающее влияние на выбор в Ани католикоса Хачика II (1058–1065).

[44] Предыдущая атрибуция этих монет Давиду III Тайскому (966–1000/1) была недавно пересмотрена: *Акопян А.В.* Денежное обращение… Р. 29–31.

[45] См.: *Акопян А.В., Варданян А.Р.* Монеты Квирике III, царя Кахети и Эрети // Семнадцатая Всероссийская нумизматическая конференция. Москва. Пущино. 22–26 апреля 2013. Тезисы и сообщения докладов. М., 2013. С. 43–44.

бор в Алаверди. Лишь после взятия крестоносцами Константинополя в 1204 г. и последовавшей потери византийскими императорами главенствующего положения грузинская царица Русудан (1223–1245) в 1230 г. впервые отчеканила монеты с изображением Христа в ознаменование освобождения Тбилиси и Восточной Грузии от войск Джалал ад-Дина Хорезмшаха.

Во-вторых, текстологический анализ монет христианских государств Закавказья IX–X вв. показывает, что в тех из них, чьи правители были инкорпорированы в византийскую систему, монетные надписи были выполнены на местных языках (грузинском на монетах Иберии и Картли или армянском — на монете Ташир-Дзорагета). Противоположную картину демонстрируют недавно открытые монеты кахетинских Квирикидов, свидетельствующие о включении местных царей в арабо-мусульманскую систему, поскольку для интитуляции ими был использован арабский язык и выработанный мусульманской монетной практикой канон с указанием арабской формы личного имени, упоминанием багдадского халифа, а позже и мусульманского символа веры (лишь на первых кахетинских монетах использовалось грузинское письмо, которым было подписано изображение св. Георгия: ႼႫ ႢႨ)[46]. Христограмма IC XC и каноническая надпись MP ΘY, сопровождающая изображение Богородицы, писались по-гречески в Византии и Картли, тогда как на армянской монете христограмма передавалась по-армянски ՅՍ ՔՍ.

Выявленная эмиссия Двина занимает особое место в ряду монет, выпущенных государствами, включенными в византийскую сферу влияния. Во-первых, Двин стал первым регионом, перешедшим к византийцам, который имел в то время существенное и представительное мусульманское население, а также стабильную традицию мусульманского правления. Во-вторых, византийско-арабский антагонизм не допустил появления в Двине монеты с арабской надписью или какого-либо синкретического паттерна для оформления монеты, в то же время только греческий язык был официальным в Империи. Все это привело к помещению греческой прокламативной надписи KE XE — «Господи Христе!» и изображения Христа на монетах подчинившегося Двина.

Надпись такого содержания не была известна ранее ни на монетах, выпущенных в Византии или Закавказье, ни на печатях византийского круга, ни в зачинах византийских документов. Это лаконичное, но исключительно важное воззвание, для которого была отведена вся оборотная сторона, в высшей степени примечательно своим избыточным для христианина содержанием, в представлении которого понятия Господа и Христа тождественны. По всей видимости, адресована она была мусульманам, поскольку последние хоть и почитают Иисуса, но лишь как пророка, а не Бога. Вокативная форма фразы противопоставляет ее нейтральным надписям византийских монет, но роднит с текстами на синхронных монетах восточно-византийского круга: грузинской надписью ႵႤ ႠႣႨ ႡႢႰ ႠႴႾႦႧႠ ႫႴႤ ႣႠ ႬႭႥႤႪႨႱႨႫႭႱႨ — «Христе, возвеличь Баграта, царя абхазов и новелиссима!» на монете Баграта IV или армянской легендой ✠ՏՐ ՈԳՆԷ ԿՈՐԻԿԷԻ ԿՈՐԱՊԱՂԱՏԻՆ — «✠Господи, помоги Корике куропалату!» на монете Кюрике II. В-третьих, новооткрытая серия двинских фоллисов, на

[46] См.: *Акопян А.В., Варданян А.Р.* Монеты Квирике III… С. 43–44; *Akopyan A., Vardanyan A.* A Contribution to Kiurikid Numismatics: Two Unique Coins of Gagik, King of Kakhetʿi and of David II of Loři (Eleventh Century) // The Numismatic Chronicle. 2015. Vol. 175. P. 211–215.

наш взгляд, позволяет сделать важные выводы о характере византийского правления в Двине, при этом надо отметить, что период 1049–1053 гг. ранее практически не был исследован ввиду молчания письменных источников о событиях в городе в эти годы.

Двин попадает в сферу непосредственных византийских интересов в 1045 г., после перехода к византийцам Ани, откуда они стали совершать ежегодные походы под стены Двина. Удача улыбнулась византийцам только после того, как правивший с 1022 г. в Двине Шавур ибн Фадл Шаддадид ушел в 1049 г. в Гандзак-Джанзу (местопребывание главной линии Шаддадидов) с целью свержения своего малолетнего племянника Ануширвана[47].

Шавур был в 1040–1045 гг. союзником Византии в деле завоевания Ани[48], однако видеть в обсуждаемых монетах его («союзные») выпуски этого времени невозможно по следующим причинам. Известно, что Шавур чеканил именные арабоязычные монеты и в Двине (в 1022–1049 гг.) и в Гандзаке-Джанзе (в 1049–1067 гг.) обычного мусульманского канона с упоминанием имени багдадского халифа. Если бы Шавур в 1040–1045 гг. был встроен в византийскую административную систему, перестал бы выпускать арабоязычные монеты и начал бы чеканку монеты византийского типа, то он, во-первых, должен был бы поименовать себя на ней (поскольку он всегда называл себя как на более ранних, так и на более поздних монетах), а во-вторых, наряду с именем должен был бы указать свой греческий титул, подтверждавший его включенность в византийскую систему рангов. Ведь типологически именно такими были синхронные монеты грузинского царя Баграта IV как новелиссима или севаста и армянского царя Кюрике II как куропалата. В то же время, в письме 1045 г. император называл Шавура «князем Тибиона [Двина] и Персармении на Араксе»[49], следовательно, Шавур не имел никакого византийского титула. Поэтому несомненная «византийскость» обсуждаемых фоллисов в сочетании с их анонимностью заставляют видеть в эмитенте коллективный орган, а не отдельного правителя, который, следуя сложившейся практике монетного канона закавказских государств, должен был бы и поименовать себя, и указать свой византийский титул.

После ухода Шавура ибн Фадла Шаддадида из Двина в 1049 г. город перешел к византийцам[50]. Характер этого события неясен из источников: было ли это завоевание, сдача города старейшинами или же договор между старейшинами и византийцами. Но рассмотренные выше особенности управления Двином и последовавшей здесь монетной чеканки (да и вообще сам ее факт), по нашему мнению, могут свидетельствовать только в пользу последнего варианта — мирного договора с сохранением автономии и права самостоятельного выпуска монет. Двин стал самым дальним приобретением в восточной кампании Константина IX Мономаха (1042–1055), которая завершилась еще до его смерти, поскольку уже в 1053 г. в Двине воцарился сын Шавура Искандер. Двин же стал

---

[47] См.: *Minorsky V.* Studies in the Caucasian History. P. 18–20, 50–53.

[48] Ibid. P. 51–52.

[49] Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum / Rec. I. Thurn. Berolinum; Novum Eboracum, 1973. P. 436.11; см. также: *Minorsky V.* Studies… P. 52; *Dölger F.* Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453. 2. Teil. Regesten von 1025–1204. München, 1995. No. 870.

[50] Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum… P. 464.11–28; *Смбат Спарапет.* Летопись. Ереван, 1974. С. 25; «Повествование» вардапета Аристакеса Ластивертци. С. 84; Матиане Картлиса. Тбилиси, 1976. С. 54. См. больше об этих событиях: *Акопян А.В.* Двин в XI–XII вв… С. 253.

и первым перешедшим к византийцам городом, в котором до этого чеканилась монета и существовали развитые локальные товарно-денежные отношения, что несомненно послужило к продолжению монетной эмиссии и после 1049 г. Контекст обнаружений двинских фоллисов в виде единичных находок пока что не дает возможности ответить на вопрос, призваны ли они были заменить обращавшиеся к этому времени деньги или только дополнить их.

Но как видится, по двум причинам в них невозможно видеть только церемониальные выпуски. Во-первых, быстрая варваризация изображения и надписей не позволяла бы их использовать для регулярного выказывания подчинения византийцам. Во-вторых, большое число использовавшихся в производстве штемпельных пар (все семь известных экземпляров чеканены различными парами штемпелей) и их несопряженность между собой указывают на монотонную, не очень интенсивную чеканку с последовательным выбыванием из работы штемпельных пар, что также свидетельствует об экономической предназначенности обсуждаемой эмиссии[51]. Узкие хронологические рамки выпуска возможно объясняют и небольшое число дошедших до нас монет этого типа.

По всей видимости, монета № 4 с аккуратным нимбом и каллиграфически написанной буквой Є (и, возможно, с правильным изображением Христа и корректными остальными буквами) была отчеканена еще при византийцах и под их контролем, что, по-видимому, случилось непосредственно после событий 1049 г. Разнообразие последующих искаженных типов, выпущенных за 1049–1053 гг. довольно велико: за исключением хронологически первой монеты № 4 на сегодняшний день известно шесть монет различной степени искажения. В практике высокоцентрализованного византийского монетного дела XI в., когда вся монета производилась исключительно в Константинополе, а затем развозилась по империи, *a priori* невозможны были какие-либо искажения монетного типа, да еще и в ключевых его аспектах — изображении Христа и христограмме. Напротив, сложившаяся в Двине ситуация с монетной эмиссией, характеризующаяся искажениями изображения и надписей, может объясняться только отсутствием непосредственного контроля византийцев над выпуском местных фоллисов, что опять-таки заставляет видеть в эмитенте двинских монет собственно совет старейшин. Такое предположение было выдвинуто нами уже при публикации первой известной монеты[52], а находки новых монет с различной степенью искажения монетного типа, на наш взгляд, только подтвердили его.

Проведенный нумизматический анализ указывает на сохранение сильных позиций совета старейшин Двина в течение XI в. и на его автономное положение, подтверждающееся фактом принятия советом от византийцев специального образца для монетной чеканки с «имперским» изображением Христа и возможностью впоследствии довольно свободно его интерпретировать. Право таких действий было следствием невключения Двина в состав Византийской империи по-

---

[51] Малое число известных монет при большом числе использованных для их производства штемпелей можно объяснить также и недостаточной исследованностью городища Двина. Надо отметить, что семь публикуемых экземпляров стали известны всего за четыре последних года, что демонстрирует довольно высокую скорость их появления и вселяет надежду на будущие находки таких монет (для сравнения, монет Кюрике II за последние 120 лет стало известно около 25 экземпляров).

[52] *Акопян А.В.* Двин в XI–XII вв… С. 254.

сле заключения договора с ней. Отсутствие топонима «Двин» (наряду с грузинскими и ташир-дзорагетскими топонимами) на известных печатях должностных лиц фемы Иверия, упоминающих при этом такие географические названия как Ани, Карс и Великая Армения, также может указывать на вассальное положение Двина, но не на инкорпорацию его в состав Византии[53]. В противном случае здесь, как и повсюду в империи, обращались бы исключительно византийские монеты, поскольку отсутствовал бы местный монетный эмитент.

Факт осуществления собственной монетной чеканки по византийскому образцу указывает на необходимость помещения области Двина в 1049–1053 гг., наряду с Грузинским и Ташир-Дзорагетским царствами, в тот пояс вассальных окраинных государств, который был выстроен в византийской ойкумене. С двумя указанными царствами Двин разделяет общий подход к формированию новых монетных типов за существенным отличием: поскольку Двин не имел единоличного главы, который мог бы получить византийский титул (как это произошло в указанных государствах), монету выпускал здесь коллективный орган — двинский совет старейшин. Коллективный характер эмитента и его подчинение Византии обусловливали анонимность монет, несущих на себе только религиозные изображения и прокламативную надпись. Ровно по такому же сценарию совет старейшин Двина действовал и далее, когда выпускал анонимные монеты различных типов в период между правлением Искандара Шаддадида и сельджукским наместничеством в городе (около 1090–1093 гг.)[54].

Акопян Александр Владимирович

Соискатель
Институт международных отношений,
истории и востоковедения
Казанский (Приволжский) федеральный университет
Ул. Пушкина, д. 1/55, к. 312
420008 Казань

Электронная почта: alexakopyan@gmail.com

[53] См.: *Степаненко В.П., Алексеенко Н.А.* Фема Иверия… С. 235.
[54] См.: *Акопян А.В.* Двин в XI–XII вв… С. 257–258.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Alexander Akopyan

FOLLES OF DVIN WITH CHRIST'S BUST AND RELATIONS OF THE CITY WITH BYZANTIUM IN 1049–1053

Abstract: A series of the copper coins of Byzantine type, unearthed during last years on the territory of Armenia and near-border regions of Georgia, is analyzed in the article. Their description and reading of the monetary legend was done, and the chronology of their issue was reconstructed. As a result, the minting of such coins in Dvin between the Byzantine capture in 1049 and enthroning of Iskandar b. Shawur in 1053 was proved. A diversity of iconographical and textual distortions on the discussed copper coins excludes the possibility of their issue under Byzantine control. Instead, it is more likely that such issues represented a local phenomenon. They appeared with the approval of the Council of Dvin which consisted of the city's noblemen and military elite.

Keywords: Byzantine Empire, South Caucasus, Armenia, Dvin, iconography, numismatics.

Literature Cited

Akopyan, A.V. "Dvin v XI–XII vv. Istoriia goroda v svete novogo numizmaticheskogo materiala." In Dzhakson, T.N., and Akopyan, A.V., eds. *ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΣ. Sbornik nauchnykh statei pamiati Arkadiia Anatol'evicha Molchanova (1947–2010).* Moscow 2014. P. 245–275.

Akopyan, A.V. "Dvin in the Eleventh and Twelfth Centuries. City History in the Light of New Numismatic Materials." In Caccamo Caltabiano, M., Carroccio, B., Castrizio, D., Puglisi, M., and Salamone, G., eds. *XV International Numismatic Congress Taormina 2015. Proceedings.* Vol. 2. Roma, Messina 2017. P. 1036–1040.

Akopyan, A.V. "Denezhnoe obrashchenie v armianskikh gosudarstvakh epokhi Bagratidov (750–1064 gg.). Eshche raz o monete Davida Kuropalata." In *Historical Tayk. History, Culture, Confession. Abstracts.* Yerevan 2016. P. 29–31.

Akopyan A.V., Vardanian, A.R. "Monety Kvirike III, tsaria Kakheti i Ereti." In *Semnadtsataia Vserossiiskaia numizmaticheskaia konferentsiia. Moskva. Pushchino. 22–26 aprelia 2013. Tezisy dokladov i soobshchenii.* Moscow 2013. P. 43–44.

Akopyan, A., Vardanyan, A. "A Contribution to Kiurikid Numismatics: Two Unique Coins of Gagik, King of Kakhetʿi and of David II of Loři (Eleventh Century)." *The Numismatic Chronicle* 175 (2015). P. 211–215.

Alikberov, A.K. *Epokha klassicheskogo islama na Kavkaze.* Moscow 2003.

Asatrian, G. "Prolegomena to the Study of the Kurds." *Iran and the Caucasus* 13 (2009). P. 1–58.

Crisci, E., and Degni, P., eds. *La scrittura greca dall'antichità all'epoca della stampa. Una introduzione.* Roma 2011.

Darbinian-Melikian, M.O., transl. *Iovannes Draskhanakerttsi. Istoriia Armenii.* Yerevan 1986.

Darbinian-Melikian, M.O., transl. *Tovma Artsruni i Anonim. Istoriia doma Artsruni.* Yerevan 2001.

Dölger, F., ed. *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453. Regesten von 1025–1204.* Part 2. Munich 1995.

Galstian, A.G., transl. *Smbat Sparapet. Letopis'.* Yerevan 1974.

Guillou, A. *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie.* Rome, 1996.

Iuzbash'ian, K.N., transl. *Povestvovanie vardapeta Aristakesa Lastiverttsi.* Moscow 1968.

Karaulov, N. "Svedeniia arabskikh pisatelei o Kavkaze, Armenii i Aderbeidzhane." *Sbornik materialov dlia opisaniia mestnostei i plemen Kavkaza* 29 (1901). P. 1–73.

Karaulov, N. "Svedeniia arabskikh geografov IX i X vv. po R.Khr. o Kavkaze, Armenii i Aderbeidzhane." *Sbornik materialov dlia opisaniia mestnostei i plemen Kavkaza* 38 (1908). P. 1–129.

Minorsky, V. *Studies in the Caucasian History.* London 1953.

Mousheghian, Kh., Mousheghian, A., Bresc, C., Depeyrot, G., and Gurnet, F. *History and Coin Finds in Armenia, Coins from Ani, Capital of Armenia (4th c. BC — 19th c. AD).* Wetteren 2000.

Paghava, I., Spanderashvili, R. Turkia, S. "A New Copper Coin Type of Abū Sa'īd From Georgia (With Georgian Countermarks?)." *Journal of the Oriental Numismatic Society* 211 (2012). P. 19–22.

Paghava, I., and Gabashvili, G. "Christian Copper Type From Medieval Caucasus Revisited: an Issue of Davit IV the Builder of Georgia?" *Journal of the Oriental Numismatic Society* 225 (2016). P. 24–25.

Paghava, I., and Gabashvili, G. *Christian Copper Type From Medieval Caucasus Reconsidered.* URL: `https://www.academia.edu/26900624/`.

Sear, D.R. *Byzantine Coins and Their Values.* London 2006.

Stepanenko, V.P. "Sovet dvenadtsati ishkhanov' i Boduen Flandrskii. K sushchnosti perevorota v Edesse (mai 1098 g.)." *Antichnaia drevnost' i srednie veka* 22 (1985). P. 82–92.

Stepanenko, V.P., and Alekseenko, N.A. "Fema Iveriia v XI v. (po dannym sfragistiki)." *Antichnaia drevnost' i srednie veka* 29 (2009). P. 234–241.

Stepanenko, V.P. "Vladislavichi, Artsrunidy i Bagratidy v Vizantii XI v." *Antichnaia drevnost' i srednie veka* 43 (2015). P. 178–191.

Thompson, E.M. *Handbook of Greek and Latin Palœography.* New York 1893.

Thurn, I., ed. *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum.* Berlin, New York 1973.

Alexander Akopyan

PhD Candidate
Institute of International Relations,
History and Oriental Studies
Kazan Federal University
Pushkin Str., 1/55, of. 312
420008 Kazan

e-mail: alexakopyan@gmail.com

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

С.М. Дончева

СВИНЦОВАЯ ЕВЛОГИЯ СРЕДНЕВИЗАНТИЙСКОГО ПЕРИОДА ИЗ БОЛГАРИИ

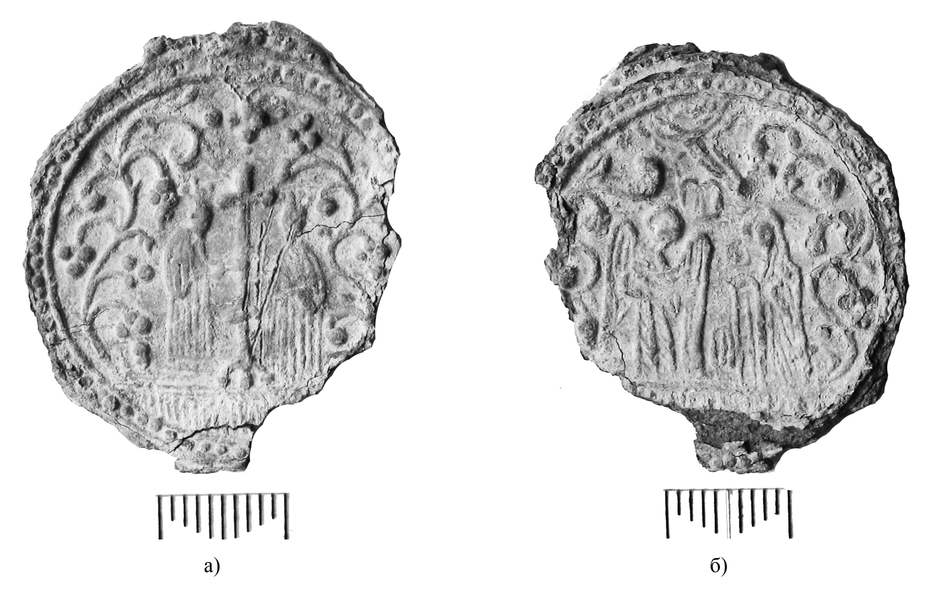
Аннотация: Предмет настоящего исследования — двусторонний свинцовый медальон-евлогия с изображением свв. Константина и Елены, стоящих возле Животворящего креста, и евангельской сцены Благовещения. Иконографические особенности изображения позволяют датировать ее средневизантийским периодом конца X — начала XII в. Это время, когда евангельские сцены, следуя раннехристианским тенденциям, оказываются среди предпочтительных изображений на ампулах и различных по виду евлогиях. Они успешно имитируют реликварии, но не содержат реликвий, сами становясь таковыми. Они превращаются в сувениры, несущие изображения различных религиозных сцен, и производятся в центрах, связанных с византийским культурным кругом.

Можно предположить, что данную евлогию носили как медальон на груди. Оказавшаяся в окрестностях средневекового Дристра свинцовая евлогия свидетельствует о распространении в X–XI вв., в период, когда Константинополь занимал место главного паломнического центра с наибольшим количеством христианских реликвий, паломничеств не только на Восток, в Святую Землю, но и в столицу Византии.

Ключевые слова: свинцовая евлогия, медальон, свв. Константин и Елена, Животворящий крест, Благовещение.

Предмет настоящего исследования — двухсторонний свинцовый медальон-евлогия с изображением свв. Константина и Елены, стоящих возле Животворящего креста, и евангельской сцены Благовещения (рис. 1). Медальон имеет круглую форму с нарушением целостности. По окружности идут два пояса с тиснением и орнаментом, небольшой участок внешнего пояса находится над полем изображения. Евлогия имеет диаметр 3,5 см и толщину 0,4 см. В центре поля одной стороны представлены образы свв. Константина и Елены в профиль, обращенные друг к другу, с двух сторон патриаршего креста (рис. 1а). Слева находится Константин, одетый в дивитисий и подпоясанный лором. Его руки протянуты вперед и придерживают крест, а голова увенчана четырехвершинной лучистой короной.

В подобной же манере представлена и святая Елена. Фигура ее ниже, одета она в хитон и торакий. На голове также изображена «открытая» лучистая корона. Одежда обеих фигур подчеркнута тиснеными параллельными линиями. Вся композиция расположена на постаменте (suppedaneum) и передана следующим образом. Крест между Константином и Еленой свободно стоит на основании, его поперечное плечо слегка наклонено и совпадает с высотой фигур. В нижней



а) б)

Рис. 1. Свинцовая евлогия со свв. Константином и Еленой и с Благовещением. Византия. X–XI в. Окрестности Дристра, Болгария

части вертикального плеча изображена поперечная планка, отмечающая место ног Спасителя. Пояснительная надпись отсутствует. Важной особеностью являются четыре больших бисера над крестом, которые также оформляют крест. Эта деталь наблюдается в украшении короны Константина — такой же композиции на моливдовуле XI в., который хранится в Эрмитаже[1]. На основании нумизматического материала выясняется, что соединение четырех бисеров на диадемах византийских василевсов появляется во времена Константина IX Мономаха (1042–1055) и, в частности, встречается на диадемах Константина X Дуки (1058–1067)[2].

Изображение свв. Константина и Елены на настоящем памятнике — не единичное явление. Подобный двусторонний филактерий с изображением святых Феофана, Константина и Елены X–XII вв. хранится в музее A. Sackler (Princeton)[3]. В византийской иконографии Константин и Елена изображены как царствующая пара: Елена одета в одежды византийской императрицы — хитон с орнаментами по краю и торакий, а конец лора переброшен через левую руку. Обычно на голове носили «открытую» корону. Позже иконография образа Елены изменяется, она изображается без торакия, но с вуалью, спускающейся из-под короны, и со скипером в левой руке[4]. Неполное изображение одежды императрицы и представление новых элементов уводят образ от византийского прототипа,

[1] См.: *Шандровская В.* Моливдовул с изображением полета Александра Македонского на небо // Византинороссика. 2003. Т. 2. С. 42–44. Рис. 28.

[2] Искусство Византии в собраниях СССР. Каталог выставки / Авт.-сост. А.В. Банк, М.А. Бессонова. Т. 2. М., 1977. С. 82. Рис. 547.

[3] *Totev K.* Thessalonican Eulogia found in Bulgaria. Lead Ampules, Encolpia and Icons from the 12th–15th centuries. Veliko Tarnovo, 2011. P. 26. Fig. 42.

[4] *Божков А.* Българската икона. София, 1984. Фиг. 125, 129.

а замена молитвенного жеста левой руки на руку со скипером уменьшает одухотворенность иконного образа.

Живописные изображения Константина Великого и его матери Елены на мелкой пластике связаны с историей нахождения Животворящего креста Господня в Иерусалиме и установлением празника Воздвижения Креста Господня. Особое почитание свв. Константина и Елены было связано с Константинополем. Святая Елена одна из первых была положена в храме св. Апостолов в столице[5]. В описании Константинополя начала VIII в. есть две статуи: Константина, императора христиан, и его матери Елены, между которыми находится крест. Подобные статуи найдены и на форуме в Милане[6]. Этот сюжет получил распространение в иконоборческий период, когда крест превращается в самое популярное изображение. В IX в. культ свв. Константина и Елены становится особенно популярным во время патриаршества Мефодия (843–847), когда он был включен в литургические службы[7]. Позже, в XI–XII вв., изображения свв. Константина и Елены приобретают мистико-символический смысл, подчеркивающий преобладание Святого Духа над демоническими силами тьмы. В этом смысле можно понимать их изображения на различных по виду реликвиях, среди которых и поклонные евлогии.

Для сохранения частиц Честного Креста из драгоценного металла изготовлялись реликварии-ставротеки, на которых изображались император Константин и его мать Елена, держащие Животворящий Крест[8]. Композицию иллюстрирует текст из Псалтыри 84:12: *Истина возникнет из земли и правда проникнет с небес*. Таким образом найденный крест оказывается этой «истиной» и «правдой», которая подобно солнцу (солнце и луна изображены на крышке реликвария над Распятием) должна освятить мир. Лучшие изображения на ставротеках из Эстергома (Венгрия), Эрмитажа и Сиракуз датированы концом XI–XII вв.[9]

На второй стороне свинцовой евлогии представлена евангельская сцена Благовещения (рис. 1б). Богородица, смотрящая вправо, представлена в полный рост, будучи одета в хитон и мафорий, покрывающий голову и оба плеча. Ее руки выступают вперед в молитвенном жесте. Положение и одежда Богородицы обозначены тиснеными паралельными линиями, подобно изображениям свв. Константина и Елены. Архангел Гавриил изображен расположенным, согласно иконографическим канонам, слева от Богородицы, в 3/4 профиля, с нимбом вокруг головы и протянутыми вперед руками, в которых он держит пятилучевую звез-

---

[5] *Архиепископ Сергий (Спасский)*. Полный месецослов Востока. Т. III. Святой Восток. Ч. 2–3. М., 1997. С. 191.

[6] См.: Constantinople in the Early Eight Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai: introduction, translation, and commentary / Ed. by A. Cameron, J. Herrin. Leiden, 1984; *Gerov G.* L'Image de Constantin et Hélène avec la croix: étapes de formation et contenu symbolique // Ниш и Византиjа. 2004. Т. 2. С. 227–239.

[7] *Teteriatnikov N.* The True Cross Flanked by Constantine and Helena. A Study in the Light of the Posticonoclastic Re-evaluation of the Cross // Δέλτιον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταρείας. 1995. T. 18. P. 170.

[8] *Залесская В.* Мелькиты. Монофиситы. Несториане // Христиане на Востоке. Искусство мелькитов и инославных христиан / Ред. М. Пиотровский. СПб., 1998. С. 14.

[9] См.: The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era (843–1261) // Ed. by C.H. Evans, D.W. Wixom. N.Y., 1997. P. 81. Fig. 40; *Банк А.* Византийское искусство в собраниях Советского Союза. М.; Л., 1966. Обр. 199–200; *Kalavrezou-Maxeiner I.* Byzantine Icons in Steatite. Wien, 1985. P. 138–139. Pl. 28. Ill. 46.

ду. Он одет в длинный хитон, очерчен тремя сплошными линиями и складками, подчеркнутыми косыми насечками. Крылья выступают высоко над плечами и спускаются до земли, объем их отмечен подобным образом. Между двумя фигурами просматриваются очертания храма, купола которого заштрихованы над левым крылом архангела. Создается иллюзия перспективы. Вся композиция, подобно предыдущей (свв. Константин и Елена возле креста), также помещена на пьедестал (subpedaneum) и очерчена плотной горизонтальной линией и мелкими вертикальными насечками. Над архангелом Гавриилом и Богородицей изображены солнце, которое связано с рождением Христа, и предвещающие это событие восточные жрецы. Знак указывает на упоминание Господа, так как «солнцем справедливости называется Бог в божественных писаниях»[10].

Евангельская сцена Благовещения связана по стилю и семантике с изображением Константина, Елены и Животворящего креста. Иконография сцены Благовещения известна еще по изображениям в катакомбах и опирается на текст Евангелия от Луки под сильным влиянием протоевангелия Иакова, проповедей отцов церкви и гимнографии. В ранний период Гавриил как Божий посланник изображался с мечом или скиптером в руке. Позже он держит лилии и распустившиеся ветви, символизирующие чистоту Девы Марии[11]. В рассматриваемом нами случае архангел Гавриил держит пятилучевую звезду. Хорошим примером, илюстрирующим развитие иконографического образа, является бронзовая евлогия VI в., происходящая с христианского Востока, на которой архангел Гавриил держит скипетр, а Богородица — двуглавого змия (рис. 2).



Рис. 2. Бронзовая евлогия с Благовещения. Христианский Восток, VI в. Мюнхен

Такие сюжеты, как Мария на престоле (известен по рельефу из слоновой кости на престоле епископа Максимиана (546–556)) или Мария, стоящая с веретеном в одной руке и клубком пурпурной пряжи в другой, особенно популярны в византийском и русском искусстве XI–XII вв.[12] Варианты сцены Благовещения на церковных иконостасах отличются многообразием поз и жестов действующих лиц, характерными атрибутами и разнообразием архитектурного фона. Благодаря различным жанровым построениям в поздневизантийский период эта сцена становится сложнее и выразительнее. В начале образ архангела неподвижен, но постепенно начинает подчеркиваться свобода движения.

Изображение динамических жестов и развевающейся одежды было реальной проблемой для иконописцев, специализировавшихся преимущественно на изображении статично-повелительных поз. В XI–XII вв. на иконах присутствуют низкое тиснение, фигуры со слабо выявленными поверхностями, но с подчеркнутыми деталями. Головы и конечности немного выше тела. Пропорции, отсутствие

[10] *Гранстрем Е.* Унциальный период византийской письменности // ВВ. 1968. Т. 29. С. 241.

[11] *Фергюсон Д.* Христианский символизм. М., 1998. С. 110.

[12] *Бенчев И.* Иконы ангелов. Образы небесных посланников. М., 2005. С. 153.

пластического моделирования и линеарные манеры изображения присущи периоду позднего комниновского искусства[13]. Для этого периода характерен и растительный орнамент, заполняющий фон, о котором свидетельствуют сохранившиеся рукописи и металлические изделия. По ним были нарисованы сложные, пластически представленные фрукты и свободно вьющиеся стебли. На иконе из Херсонеса XII в. представлена сцена Благовещения с богатой декорацией по всему пространству[14]. Среди мотивов украшений присутствует виноградная лоза, вьющаяся вокруг сиденья, на которое опирается Богородица, бордюр вокруг дерева и нимбы двух фигур.

Если изображение рассматриваемой свинцовой евлогии занимает около 1/3 обеих поверхностей, то остальная часть заполнена двумя плавно изгибающимися виноградными ветками (рис. 1). Каждый изгиб лозы завершается гроздьями винограда. Создается впечатление, что фигуры вплетены в растительный орнамент и как бы вырастают из него. Линейная графика, которой переданы образы святых, резко контрастирует с плавными изгибами виноградных ветвей. Бесспорным акцентом в композиции является патриарший крест в середине, который доминирует в изобразительном пространстве.

Изображение виноградной лозы на фоне несет определенную символику. Лоза и виноградные ветки — символы Христа и Церкви: «Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь… Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода» (Ин. 15:1–5). В основе символизма Христа ставят виноградную лозу, чье главное значение состоит в символической связи с таинством причащения. По словам блаженного Иеронима, лоза (виноград) означает кровь Христа и святых мучеников. Орнамент виноградной лозы — один из важнейших мотивов, встречающийся в рельефах, мозаике, фресках, манускриптах и предметах малой пластики. Подобные мотивы украшают мозаики церкви Рождества в Вифлееме XII в. и орнамент собора в Торчелло[15].

Иконографические особенности изображения на двухсторонней свинцовой евлогии позволяют датировать ее средневизантийским периодом конца X — начала XII в. Это время, когда евангельские сцены, следуя раннехристианским тенденциям, оказываются среди предпочтительных изображений на ампулах и различных по виду евлогиях. Когда почитание реликвий восстанавливается, начинается массовое распространение евлогий с иконографией, подобной ранним памятникам. Они успешно имитируют реликварии, но не содержат реликвий, сами становясь таковыми. Они превращаются в сувениры, несущие изображения различных религиозных сцен, и производятся в центрах, связанных с византийским культурным кругом.

Популярность евлогий не только в форме ампул, но также медальонов и реликвариев возрождается, когда Сирия и Палестина, бывшие в ранневизантийский период (IV–VI вв.)[16] основными центрами паломничества, снова возвращаются в состав Византийской империи. При монастырских центрах и мартириях известных и широко почитаемых святых в Сирии, Палестине, Египте и Малой Азии существуют эргастирии, в которых массово производятся ампулы-евлогии

[13] *Банк А.* Прикладное искусство Византии IX–XII вв. М., 1978. С. 44.
[14] *Kalavrezou-Maxeiner I.* Byzantine Icons… P. 132–133. Pl. 23.
[15] *Dalton O.* Byzantine Art and Archaeology. Oxford, 1911. P. 700.
[16] *Залесская В.* Ампулы-евлогии из Малой Азии // ВВ. 1986. Т. 47. С. 182–190.

и медальоны из глины, стекла, свинца и бронзы. Производство евлогий в Европе после X в. превращается в повсеместную практику. Помимо известных свинцовых ампул, распространяются и свинцовые знаки круглой, прямоугольной или крестообразной формы. Большинство из них имеют устойчивую иконографическую схему: изображение святых на одной стороне, надписи на греческом языке и равноплечевой крест на обороте.

Стремление Церкви заменить крестом многообразие языческих и магических амулетов, приводит к тому, что крест занимает важное место в арсенале филактериев как могущественное защитное средство. В связи с культом креста в качестве защитного средства используются и образы императора Константина и его матери Елены. Позже наблюдается тенденция замены этих изображений на изображения отдельных святых или же самого Христа. Неслучайно на большинстве византийских двусторонних икон с одной стороны присутствует крест: равноплечевой (X–XI вв.) или «цветущий» (XII–XIII вв.). Показательно, что в ранний период преобладает двусторонний византийский бронзовый медальон XI в. с изображением Успения Богородицы на лицевой поверхности и крестом на обратной стороне (рис. 3)[17].



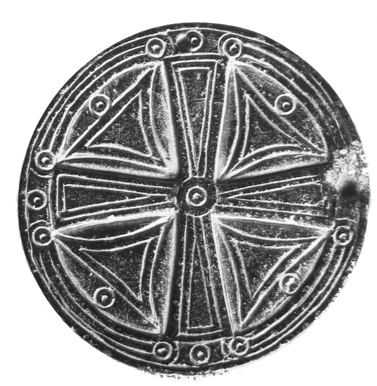


Рис. 3. Бронзовая евлогия с Благовещения. Христианский Восток, VI в. Мюнхен

Этот вид поклоннических медальонов отличается как стилем, так и размером от известной группы солунских евлогий поздневизантийского периода XII–XIII вв.[18], на которых, как правило, представлен св. Димитрий — греческий юноша, всадник, спасенный из плена, и «цветущий крест». Реже изображаются святые воины Феодор, Георгий и Димитрий с одной стороны и «цветущий крест» — с другой[19]. Единичный экземпляр — свинцовый энколпион-евлогия с изображением всадников свв. Димитрия и Георгия и «цветущего креста»[20]. По словам исследователей, на примере этих памятников можно видеть два основных направления разработки модели этих евлогий — прямая зависимость от культа св. Димитрия и западноевропейское влияние во время крестовых походов[21]. Это показывает разнообразие сюжета и его

[17] Antiquités paléochrétiennes et byzantines, III^e–XIV^e siècles. Collections Byzantines du MAN-GENÈVE // Sous la direction de M. Martiniani-Reber. Genève, 2011. P. 40. Ill. 13.

[18] *Тотев К.* Солунски евлогии от България // Археология. 2006. No 1–4. С. 213–222.

[19] *Степаненко В.* Свинцовая иконка из Новгорода и культ св. Димитрия Солунского в Византии и Болгарии конца XII — первой половины XIII в. // Византия в контексте мировой истории. Материалы научной конференции, посвященной памяти А.В. Банк. СПб., 2004. С. 150–161.

[20] *Тотев К.* Солунска оловна евлогия с нов сюжет // Добруджа. 2015. Т. 30. С. 437–442.

[21] См.: *Залесская В.* Феассалоникские иконы-евлогии и образки эпохи Латинской империи // Пи-

интерпретацию среди отдельных групп поклоннических евлогий, что в значительной степени определяет время и место их изготовления.

В тот же период реликвии в Константинополе продолжают привлекать многочисленных паломников как с Запада, так и с Востока. До нас дошли десятки свидетельств, среди которых и два письменных источника: описание латинского паломника, прожившего значительное время в Константинополе и особенно интересовавшегося реликвиями и чудотворными иконами Богородицы. Другой текст — знаменитая «Книга поклонника» Антония Новгородского, являющаяся, вероятно, наиболее полным описанием константинопольских святынь, — создана накануне разгрома города крестоносцами в 1204 г. В обоих существует общая концепция о представлении всего городского пространства через реликвии. Константинополь воспринимается как второй Иерусалим — предполагаемое место второго пришествия[22]. Именно так он описывается средневековыми поломниками, которые передвигались по городу от святыни к святыне как в какой-то пространственной иконе, священный смысл был важной архитектурной реалией. В этой системе измерения храм не сводится только к стенам и даже не только к представленным в них иконографическим программам: скорее его следует воспринимать как уникальное сосредоточение реликвий и особенно почитаемых иконных образов, активно действующих в данном конкретном пространстве.



Рис. 4. Свинцовая евлогия со св. Симеоном Столпником Дивногорцем. Христианский Восток, X–XI г. Византийский музей, Афины

Подбор святынь был религиозно-политической концепцией: реликвии обеспечивали чудотворную защиту империи и служили знаком высшей власти, гарантирующим мистическую преемственность земных правителей по отношению к небесному владыке. Культовые предметы составляли значительную часть продукции византийских ювелиров. Евлогии этого периода были не просто евлогиями, а скорее символами, приносящими благословение из определенного места. Их обыкновенно отливали из металла, и они выступали в роли пандантивы, несущей внутреннюю силу образа независимо от присутствия или отсутствия «освященной» субстанции[23].

Мастера-ювелиры в различных поклоннических центрах, включая и византийскую столицу, изготовляли для многочисленных поломников талисманы, филактерии, амулеты в виде крестов, медальонов, небольших реликвариев, энколпионов и иконок, которые носили подвешенными или при-

лигримы. Историко-культурная роль паломничества. Сборник научных трудов. XX Международный конгресс византинистов. Париж, 19–25 августа 2001 года. СПб., 2001. С. 78–82; *Totev K.* Thessalonican Eulogia… P. 87–101.

[22] См.: *Лидов А.* Реликвии Константинополя // Реликвии в Византии и Древней Руси. Писменые источники. М., 2006. С. 169; *Сорочан Е.* Культовые вещи в жизни и торговле Византийской империи (IV–IX вв.) // Византийская мозаика. Сборник публичных лекции Элиновизантийского лектория при Свято-Пантелеймоновском храме. Харьков, 2013. С. 132.

[23] Cradle of Christianity / Ed. by Y. Israel, P. Mevorah. Jerusalem, 2000. P. 211–212.

шитыми к одежде. Примером этого является настоящая двусторонняя свинцовая евлогия, которую мы можем отнести к группе евлогий X–XI вв. К данной группе относится свинцовая евлогия с изображением св. Маманта и креста, заполненного орнаментом, хранящаяся в Византийском музее в Афинах[24]. Форма и композиция сходны с евлогией св. Симеона Столпника Дивногорца того же времени (рис. 4)[25].

Нарушенная целостность этого предмета не дает возможности точно определить его назначение, но можно предположить, что его носили как медальон на груди. Оказавшаяся в окрестностях средневекового Дристра свинцовая евлогия свидетельствует о распространении в X–XI вв., в период, когда Константинополь занимал место главного паломнического центра с наибольшим количеством христианских реликвий, паломничеств не только на Восток, в Святую Землю, но и в столицу Византии.

Дончева Стела Милчева
Доктор, доцент
Руководитель филиала Шумен НАИМ-БАН
Филиал Шумен НАИМ-БАН
ул. Ген. Тошев 4
9700 България, Шумен
Электронная почта: donchevastela@yahoo.com

---

[24] *Залесская В.* Литургические штампы-евлогии (св. Лонгин Криний и св. Мамант Кипрский) // Византинороссика. Т. 1: Литургия, архитектура и искусство византийского мира. СПб., 1995. С. 236–242.

[25] *Залесская В.* Свинцовый медальон с изображением Симеона Столпника // Сообщения Государственного Эрмитажа. 1972. Вып. 34. С. 15–17.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Stela Doncheva

MIDDLE AGE BYZANTINE LEAD EULOGIA FROM BULGARIA

Abstract: The object of this work is a two-side lead eulogia with images of St. Constantine and St. Helena stainding next to the Life-giving Cross and an evangelical scene of the Annunciation. Iconographic features of the images refer to the Middle Byzantine period — from the end of 10^{th} into the beginning of the 12^{th} century. This is the time when evangelical scenes, following the early Christian trends, were among the preferred images on ampoules and various *eulogias*. Such artefacts successfully imitate the reliquary, but do not contain relics, they are rather relics themselves. Turned into souvenirs with various religious scenes they were produced in various centers associated with the Byzantine cultural circle. It is assumed that this eulogia was worn as a pendant on the chest. Found in the vicinity of the medieval Drastar it testifies the popularity of a pilgrimage practice not only to the East, the Holy Land, but also to the Byzantine capital in the 10^{th}–11^{th} centuries, time when Constantinople was established as an important pilgrimage center, where a huge number of Christian relics were focused.

Keywords: lead *eulogia*, medallion, St. Constantine and St. Helena, Life-giving Cross, the Annunciation.

Literature Cited

Bank, A. *Vizantiiskoe iskusstvo v sobraniiakh Sovetskogo Soiuza*. Leningrad, Moscow 1966.

Bank, A. *Prikladnoe iskusstvo Vizantii IX–XII vv*. Moscow 1978.

Bank, A.V., and Bessonova, M.A. eds. *Iskusstvo Vizantii v sobraniiakh SSSR. Katalog vystavki*. Vol. 2. Moscow 1977.

Benchev, I. Ikony angelov. Obrazy nebesnykh poslannikov. Moscow 2005.

Bozhkov, A. Bălgarskata ikona. Sofia 1984.

Cameron, A., and Herrin, J., eds. Constantinople in the Early Eight Century: the Parastaseis Syntomoi Chronikai: introduction, translation, and commentary. Leiden 1984.

Dalton, O. *Byzantine Art and Archaeology*. Oxford 1911.

Evans, C., Wixom, D., eds. The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era (843–1261). New York 1997.

Fergiuson, D. *Khristiianskii simvolizm*. Moscow 1998.

Gerov, G. "L'Image de Constantin et Helene avec la croix: étapes de formation et contenu symbolique." *Nish i Vizantiia* 2 (2004). P. 227–239.

Gransterm, E. "Untsial'ny period vizantiiskoi pis'mennosti." *Vizantiiskii vremennik* 29 (1968). P. 232–243.

Israel Y., and Mevorah, P., eds. *Cradle of Christianity*. Jerusalem 2000.

Kalavrezou-Maxeiner, I. *Byzantine Icons in Steatite*. Wien 1985.

Lidov, A., ed. *Relikvii v Vizantii i Drevnei Rusi. Pismenye istochniki*. Moscow 2006.
Martiniani-Reber, M., ed. *Antiquités paléochrétiennes et byzantines, III^e^–XIV^e^ siècles. Collections du Musée d'art et d'histoire, Genève*. Geneva 2011.
Shandrovskaia, V. "Molivdovul s izobrazheniem poleta Aleksandra Makedonskogo na nebo." *Vizantinorossika* 2 (2003). P. 42–44.
Sorochan, E. "Kul'tovye veshchi v zhizni i torgovle Vizantiiskoi imperii (IV–IX veka)." In Sorochan, E., ed. *Vizantiiskaia mozaika. Sbornik publichnykh lektsii Elinovizantiiskogo lektoriia pri Sviato-Panteleimonovskom khrame*. Kharkiv 2013. P. 131–140.
Stepanenko, V. "Svintsovaia ikonka iz Novgoroda i kul't sv. Dimitriia Solunskogo v Vizantii i Bolgarii kontsa XII — pervoi poloviny XIII v." In *Vizantiia v kontekste mirovoi istorii. Materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi pamiati A.V. Bank.* Saint Petersburg 2004. P. 150–161.
Teteriatnikov, N. "The True Cross Flanked by Constantine and Helena. A Study in the Light of the Posticonoclastic Re-evaluation of the Cross." *Deltion tēs Hristianikēs Arhaiologikēs Etaireias* 18 (1995). P. 169–188.
Totev, K. "Solunski evlogii ot Bălgariia." *Arkheologiia* 1–4 (2006). P. 210–219.
Totev, K. *Thessalonican Eulogia found in Bulgaria. Lead Ampules, Encolpia and Icons from the 12^th^–15^th^ centuries.* Veliko Tarnovo 2011.
Totev, K. "Solunska olovna evlogiia s nov siuzhet." *Dobrudzha* 30 (2015) P. 437–442.
Zalesskaia, V. "Svintsovy medal'on s izobrazheniem Simeona Stolpnika." *Soobshcheniia Gosudarstvennogo Ermitazha* 34 (1972). P. 15–17.
Zalesskaia, V. "Ampuly-evlogii iz Maloi Azii." *Vizantiiskii vremennik* 47 (1986). P. 182–190.
Zalesskaia, V. "Liturgicheskie shtampy-evlogii (sv. Longin Krinii i sv. Mamant Kiprskii)." *Vizantinorossika* 1 (1995). P. 236–242.
Zalesskaia, V. "Mel'kity. Monofisity. Nestoriane." In Piotrovskii, M., ed. *Khristiane na Vostoke. Iskusstvo mel'kitov i inoslavnykh khristian*. Saint Petersburg 1998. P. 12–59.
Zalesskaia, V. "Fessalonikskie ikony-evlogii i obrazki epokhi Latinskoi imperii." In *Piligrimy. Istoriko-kul'turnaia rol' palomnichestva. Sbornik nauchnykh trudov. XX Mezhdunarodnyi kongress vizantinistov. Parizh, 19–25 avgusta 2001 goda.* Saint Petersburg 2001. P. 78–82.

Stela Doncheva

Dr. sc., Associate Professor
Leader of the Branch Shumen, NIAM-BAS
NIAM-BAS, Branch Shumen
Str. 4 Gen. Toshev
9700 Bulgaria, Shumen

e-mail: donchevastela@yahoo.com

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

А.Ю. Виноградов

ЗАРОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ФЕНОМЕНА НАДВРАТНЫХ ХРАМОВ В ВИЗАНТИЙСКОМ МИРЕ

Аннотация: Статья посвящена вопросу о генезисе надвратных храмов в восточнохристианском мире. Первый датированный из них — крестово-купольная церковь над воротами Халки Большого императорского дворца в Константинополе, возведенная в 920–944 гг. Романом Лакапином и перестроенная в 971 г. Иоанном Цимисхием как храм-реликварий и императорская усыпальница. Последнее породило упрощенные (компактно вписанный крест или зальный храм) подражания в империи, в т. ч. над воротами городов (Перник, Эски-Кермен, Мангуп, Фуна) и монастырей (Сирмены, Варзахан). Со второй четверти XI в. такие храмы строятся на Руси над воротами городов и дворцов (в Киеве, Переяславле, Владимире, Чернигове, Новгороде), с 1106 г. — над воротами монастырей (Киево-Печерская лавра) в форме вписанного креста на четырех столпах. Монастырские надвратные церкви конца XII в. (в киевских Михайловском Златоверхом и Федоровском (?) и смоленском Спасском монастырях) — купольные, но бесстолпные и квадратные в плане. В начале XII в. — вероятно, под византийским влиянием — идея надвратных церквей проникает и в Германию, где они имеют в том числе функцию храма-реликвария. Византийские надвратные церкви практически не имели военно-оборонительной функции, но должны были символизировать божественную защиту живущих внутри и освящать проходящих под ними. Такую функцию можно обозначить и как апотропеическую. В некоторых случаях прослеживается связь надвратного храма с погребальным комплексом. Напротив, на Руси храмы на городских воротах не лишали последние оборонительной функции.

Ключевые слова: Византийская архитектура, русская архитектура, надвратные храмы.

Надвратные храмы были редкостью в Византии и ни в одной ее части не образовали сколько-нибудь устойчивой традиции (хотя надо сразу отметить, что сохранность именно этого типа памятников самая худшая, так как они почти не опознаются археологически). Поэтому неудивительно, что им не было посвящено никакой специальной работы в европейской науке. Напротив, для Древней Руси это был весьма значимый и хорошо изученный архитектурный феномен, впервые глобально осмысленный еще В.П. Выголовым[1], так что понятно, почему первое обобщение надвратных церквей в византийским мире было предпринято именно специалистом по древнерусскому зодчеству — Вл.В. Седовым[2], который

[1] *Выголов В.П.* Надвратные храмы Древней Руси: Проблемы эволюции и происхождения // Памятники архитектуры и монументального искусства. Столица и провинция. М., 1994. С. 3–36.

[2] *Седов Вл.В.* Новый Иерусалим в надвратных храмах Византии и Древней Руси // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 544–584.

постулировал широкое распространение надвратных церквей во всем византийском мире, а также символический, «иерусалимский» характер таких храмов.

В последнее время его выводы были, однако, подвергнуты критике в исследовании А.В. Трушниковой[3], на которую отреагировали и мы в своей недавней работе[4]. В свою очередь, наши критические замечания были в основном поддержаны Трушниковой в ее последней статье[5]. Важным плодом этой дискуссии стал перечень византийских надвратных храмов, который и будет обсуждаться в настоящей работе. Ее задача — анализ конструктивных и функциональных аспектов византийских надвратных церквей с привлечением сравнительного материала из Древней Руси и Западной Европы.

Самым ранним свидетельством существования надвратных храмов в Византии служит церковь над воротами Халки Большого императорского дворца. Впрочем, С. Манго[6], а вслед за ним и А.В. Трушникова (в обеих работах), поставили под сомнение ее надвратный характер, отождествляя с ней двухъярусный средневизантийский купольный храм, служивший в османское время зверинцем («Арсланхане»), просуществовавший до 1804 г. и запечатленный на гравюре Г. Инджиджияна[7]. Позднее, правда, С. Манго отказался от его реконструкции в качестве крестово-купольного триконха, сочтя просто тетраконхом[8]. Но и сам вопрос отождествления храма с гравюры Г. Инджиджяна с Халкинской церковью еще далек от разрешения[9]: предпочтительней выглядит отождествление этой церкви, фигурирующей в источниках под именем св. Иоанна или св. Фоки со св. Иоанном в Дииппии[10].

Для прояснения сложного вопроса о местоположении Халкинского храма следует обратиться сперва к свидетельствам сообщающих о нем письменных ис-

---

[3] *Трушникова А.В.* Тип бесстолпного храма в архитектуре Древней Руси и Византии XI–XV вв.: Дис. … канд. иск. СПб., 2016. С. 176–182.

[4] *Виноградов А.Ю.* Храмик над главными воротами Эски-Кермена // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. 2016. № 21. С. 174–192. В этой работе мы ставим под вопрос, что ряд храмов можно считать надвратными: константинопольские церкви Богородицы «Иерусалим» близ Золотых ворот (πλησίον τῆς Χρυσῆς πόρτης; *Janin R.* La siège de Constantinople et le patriarchat œcuménique. Vol. 3. Les églises et les monastères (La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin; 1). P., 1969. P. 185–186), св. Фоки на Акрополе, Христа Филантропа, св. Иоанна Богослова, св. Афиногена, у Манганского монастыря; храмы при колокольне монастыря Осиос Лукас в Фокиде (о нем см. новую работу: *Μπούρας Χ.* Η αρχιτεκτονική της Μονής του Οσίου Λουκά. Αθήνα, 2015. Σ. 52. Εικ. 40), свв. Архангелов в Бачковском монастыре в Болгарии, св. Николая в Гелатском монастыре в Грузии, Сурб Аствацацин в армянском Татеве; надвратная церковь св. Иоанна в Великой лавре на Афоне относится к поствизантийскому времени. Соответственно, мы не будем рассматривать их в дальнейшем.

[5] *Трушникова А.В.* К вопросу о византийских истоках надвратных храмов Руси // Seminarium Bulkinianum. IV. СПб., 2017. С. 49–58.

[6] *Mango C.* The Brazen House: A study of the vestibule of the imperial palace of Constantinople. Copenhagen, 1959. P. 149–169.

[7] *Asutay-Effenberger N., Effenberger A.* Zur Kirche auf einem Kupferstich von Ğugas Inciciyan und zum Standort der Chalke-Kirche // Byzantinische Zeitschrift. 2004. Bd. 97. S. 56.

[8] *Mango C.* A note on Panagia Kamariotissa and some imperial foundations of the tenth and eleventh centuries at Constantinople // Dumbarton Oaks Papers. 1973. Vol. 27. P. 132. Note 39 (репр.: *Idem.* Studies on Constantinople. Aldershot, 1993. Study XX).

[9] Status quaestionis см. в: *Artan T.* The making of the Sublime Porte near the Alay Köşkü and a tour of a Grand vizierial palace at Süleymaniye // Turcica: Revue d'études turques. 2011. Vol. 43. P. 145–206.

[10] См.: *Westbrook N.B.* The Freshfield Folio View of the Hippodrome in Istanbul and the Church of St. John Diippion // Byzantina Australiensia. 2011. Vol. 17. P. 231–262.

точников. Patria Constantinopolitana (3, 213) сообщают, что «Спасителя в Халке воздвиг Роман Старший на двух колоннах, очень маленьким, так что можно видеть престол, и приставил к нему двенадцать клириков». Лев Диакон (Historia 8, 1) уточняет его облик: «…место для молящихся очень узко, ибо там едва могут поместиться пятнадцать человек, а вход извилист, неудобен и походит на витой лабиринт или убежище». Небольшой размер и неудобство входа у первой Халкинской церкви легко объясняется необходимостью вместить ее в структуру ранневизантийских ворот, а двухколонность — вписыванием в квадратный абрис (см. ниже о Троицкой церкви Киево-Печерской лавры). Ее своды опирались на две колонны — поскольку маленьких базилик в это время в столице не строили, приходиться реконструировать ее как крестово-купольный храм на двух колоннах[11].

Храм столь малых масштабов имел, скорее, не практическую функцию (о которой нам ничего не известно, в отличие от сменившей его церкви Иоанна Цимисхия), а символическую. Ворота Халки с их образом Спасителя, уничтоженным иконоборцами и заново восстановленным в 842 г., были одним из сакральных символов столицы, оставаясь при этом вполне светским по архитектуре позднеантичным сооружением, — возведение на них храма, пусть и небольшого, значительно меняло их облик и статус. Показателен и сам выбор места для надвратного храма — парадные ворота дворца, не имевшие оборонительной функции. Само же возведение храма над высокой субструкцией вполне вписывается в новаторскую строительную программу Романа Лакапина (ср. первый императорский монастырь-мавзолей — Мирелеон, чей храм был воздвигнут им также над высокой субструкцией усыпальницы), которая должна была увековечить память об этом императоре-узурпаторе.

Храм Романа Лакапина другой император-узурпатор Иоанн Цимисхий в 971 г. «приказал перестроить… от самого основания, расширить и сделать более светлым» (*Leo Diaconus.* Historia 8, 1), из чего следует, что перестроен был именно храм, а не все ворота (действительно, недавние раскопки (см. ниже) показали, что нижняя часть ворот оставалась ранневизантийской постройкой) и что новый храм находился на том же месте. С другой стороны, поскольку новый храм был построен «над сводом [ворот] Халки» (ἄνωθεν τῆς ἀψῖδος τῆς Χάλκης), о чем прямо сообщают видевшие его Георгий Кедрин (Compendium historiarum 2, 413) и Михаил Глика (Annales 574), то и храм Романа также был надвратным. Лев Диакон уточняет, что император «сам обозначил очертания стен; некое вдохновение внушило ему это усердие и распорядительность, и храм достиг такой красоты и величия, которые присущи ему теперь». Дополнительную информацию дают Patria Constantinopolitana 3, 213: «Иоанн Цимисхий расширил и повысил его, украсив множеством золота и серебра и придав ему 50 клириков и роги в 30 номисм. А священные венцы, скипетры, диски и светильники, золотые и серебряные, золотые одежды и свои личные императорские одеяния он подарил туда и

[11] Ср., например, кафоликон монастыря Кораконисии в Эпире конца X в. (*Βοκοτόπουλος Π.Λ.* Η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική εις την Δυτικήν Στερεάν Έλλάδα καί τήν Ήπειρον από του τέλους του 7ου μέχρι του τέλους του 10ου αιώνος. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 51–56 (Βυζαντινά μνημεία; 2).). Показательно, что именно в X в. в Болгарии появляется храм этого типа с такой «столичной» чертой, как апсидиоли в виме — церковь «на камянаря» в Великом Преславе (*Чанева-Дечевска Н.* Църковната архитектура на Първата българска държава. София, 1984. Фиг. 60).

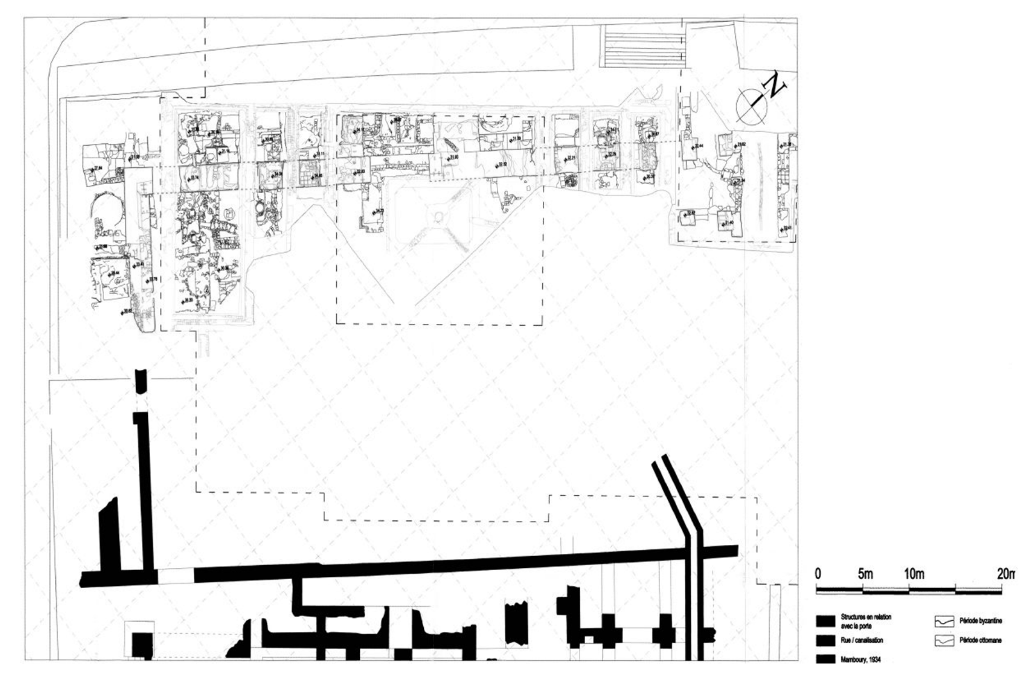


Рис. 1. План раскопок ворот Халки Большого императорского дворца в Константинополе [по: *Girgin Ç.* La porte monumentale trouvée dans les fouilles près de l'ancienne prison de Sultanahmet // Anatolia Antiqua. 2008. Vol. 16. P. 268]

пожаловал множество неотъемлемых имений. Туда же вложил он, когда вернулся из своего похода, честное Распятие, святой образ из Берита и святые сандалии Христа и Бога нашего, в различных золотых и украшенных камнями кивориях. И свою могилу устроил он там, и был там положен».

Таким образом, Иоанн Цимисхий превратил Халкинскую церковь Спасителя одновременно в храм-реликварий (наподобие Фаросского храма Богоматери в том же Большом дворце) и свою усыпальницу: поскольку погребения на втором ярусе не известны в Византии, то гробница императора находилась, вероятно, в нижней части здания (ср. выше, о Мирелеоне). К сожалению, источники ничего не сообщают нам о форме здания, но недавно раскопанные основания ворот (рис. 1)[12] выявили ширину их проема (7,5 м) и предполагаемую ширину всей постройки (17,5 м), которые показывают, что храм мог быть весьма масштабным. Кроме того, вряд ли бы Иоанн Цимисхий заменил купольный храм бескупольным. Судя по ориентации ворот, храм должен был располагаться по их продольной оси. Наконец, противопоставление в Patria старого, маленького и двухколонного храма новому, большому говорит в пользу того, что последний был также колонным — шести- и более столпных в Константинополе не известно, так что он был, скорее всего, четырехколонным, т. е. типа вписанного креста простого или сложного извода. Вопреки мнению А.В. Трушниковой, Халкинский храм просуществовал до конца Византии[13].

---

[12] Status quaestionis см. в: *Westbrook N.* An architectural interpretation of the Early Byzantine Great palace in Constantinople, from Constantine I to Heraclius. Diss. Perth, 2013. P. 183–203.

[13] *Janin R.* La siège… P. 530.

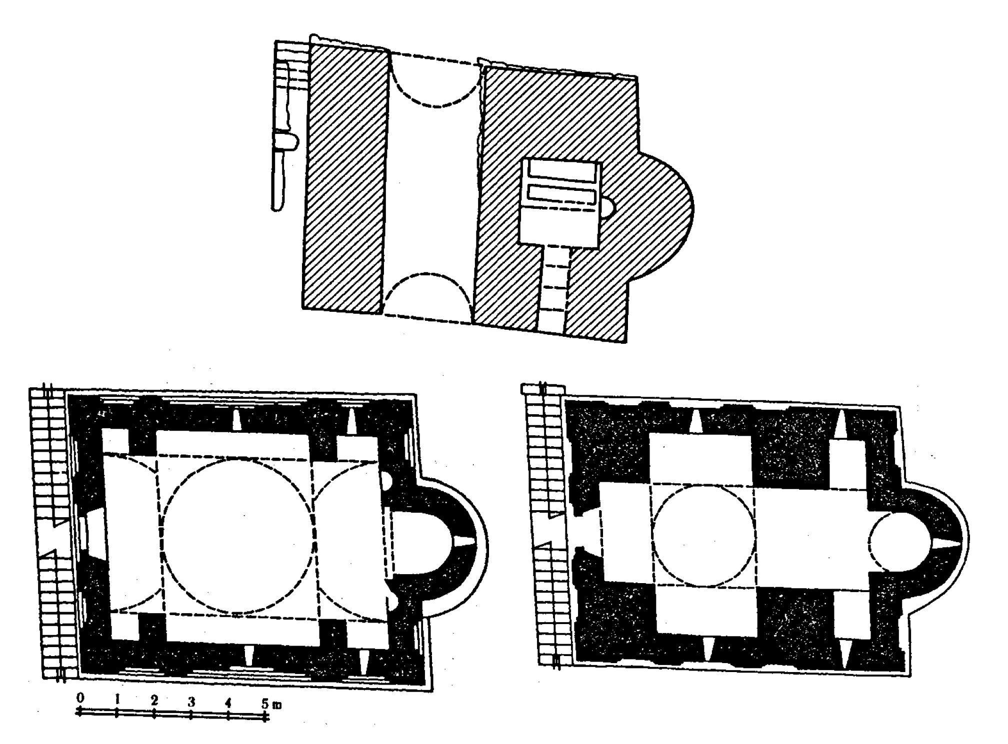


Рис. 2. План ворот и гипотетические планы церкви № 5 в Пернике [по: *Чанева-Дечевска Н.* Църковната архитектура в България през XI–XIV век. София, 1988. Фиг. 88]

Единственный известный пример надвратной церкви на Балканах — храм № 5 в Пернике конца XI — начала XII в., под западной частью которого проходила улица от крепостных ворот к главной улице города[14]. Точная форма надвратной церкви неизвестна, но, вероятно, она была купольной: Д. Василева реконструирует ее как компактно вписанный крест, а Н. Чанева-Дечевска — как трехтравейный «купольный зал» (рис. 2): в пользу последнего варианта говорит устройство Kuppelhalle над своеобразной галереей в Бачковском монастыре (Свв. Архангелы, XIII в.)[15]. Датировка перникского надвратного храма указывает на его строительство во время византийского владычества, вероятно, под влиянием Константинополя.

В Малой Азии надвратные храмы зафиксированы только в одном регионе — Понте (средневизантийская фема Халдия).

Две надвратные церкви известны в Бузлуджа Кале (Джанаер) в 30 км к востоку от Трапезунта: они находятся над северными и южными воротами этого комплекса (рис. 3)[16]. От южной церкви сохранялся только фрагмент наборного пола[17], а от северной, отделенной от нижнего яруса карнизом, — северо-западный

[14] *Чанева-Дечевска Н.* Църковната архитектура в България през XI–XIV век. София, 1984. С. 123, 126, 130. Фиг. 88.

[15] Там же. Фиг. 80.

[16] *Bryer A., Winfield D.* The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos. Vol. 1. Washington, D.C., 1985. P. 328–329; *Crow J., Bryer A.* Survey in Trabzon and Gümüşhane Vilayets, Turkey, 1992–1994 // Dumbarton Oaks Papers. 1997. Vol. 51. P. 283–286; PmbZ # 3320, 22784.

[17] *Bryer A., Winfield D.* The Byzantine Monuments… Vol. 2. Fig. 265c.

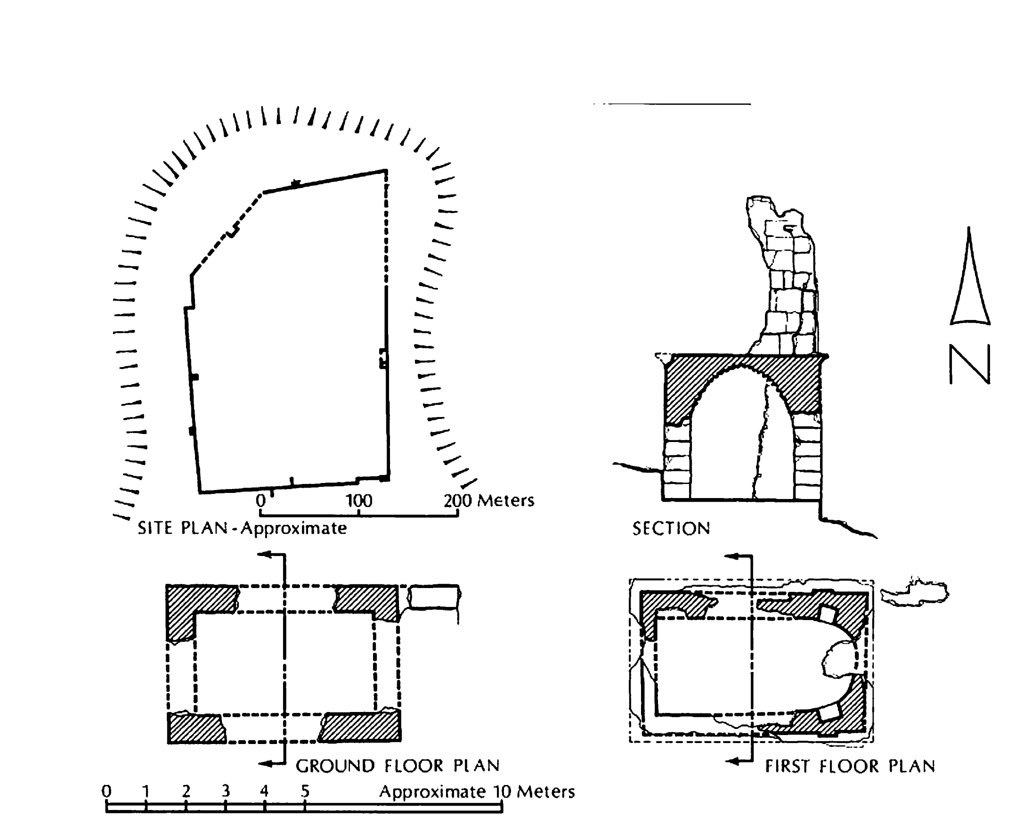


Рис. 3. План Сирменского монастыря, план северных ворот, план по уровню северной надвратной церкви, поперечный разрез северных ворот и храма [по: *Bryer A., Winfield D.* The Byzantine monuments and topography of the Pontos. Vol. I. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1985. Fig. 115]

угол и вся восточная часть, включая не выраженную снаружи апсиду. Э. Брайер и Д. Винфилд не указывают тип северной церкви, хотя на их плане она представлена как зальная, отмечая лишь начало сложно профилированной арки у северного плеча апсиды и видя в ней признак кавказского влияния. Однако курватура арки показывает, что та была шире, чем была бы глухая арка, делящая боковую стену пополам, — ее ширина заставляет предположить здесь ступенчато повышающиеся подпружные арки (начало второй видно с востока), поддерживающие купол. Соответственно, весь храм относился к типу компактно вписанного креста с открытым в наос нартексом, хорошо известному в Понте (св. Филипп в Трапезунте, св. Михаил в Платане (совр. Акчаабат) и Панагия в восточной крепости Триполи[18]), хотя карниз под арками может, действительно, указывать на кавказское влияние. Вполне возможно, что и южный надвратный храм имел такой же план.

Весь комплекс Бузлуджа Кале представляет собой Халдский монастырь Спасителя в Сирменах, основанный отцом Иоанна Халда, дуки Халдии, в конце IX в., не раньше какого времени датируются и его постройки. Ни одна из них точно не датирована, но тип opus sectile (ромб, окруженный треугольниками), украшающего пол в южном надвратном храме находит себе самую раннюю аналогию

[18] *Ballance S.* The Byzantine Churches in Trebizond // Anatolian Studies. Vol. 10. 1960. P. 169–161, 164–167. Fig. 13, 18; *Bryer A., Winfield D.* The Byzantine Monuments… Vol. 1. P. 142–143, 230. Fig. 28.

в храме Панагии монастыря Осиос Лукас в Фокиде, построенном в 960-х гг.[19] Впрочем, датировку надвратных храмов Сирмен может прояснить еще один памятник такого типа в Понте.

Это надвратный храм в Варзахане близ Байбурта, расположенный к юго-востоку от главного храма-октагона и примыкающего к нему кладбища. Судя по тому, что его не упомянули и не сфотографировали ни В. Бахманн, ни Н.Л. Окунев, говорящие только о двух храмах[20], он разрушился раньше других, уже к 1913 г., что неудивительно, так как на фотографиях Д.И. Ермакова (1877 г.)[21] и Г. Линча (1898 г.)[22] сохранялась только его восточная стена (рис. 4). Это было небольшое здание, со слабо выступающей на восток апсидой, примерно квадратного плана, что, вкупе с купольностью других варзаханских храмов, говорит в пользу и его купольного перекрытия. Ж.-М. Тьерри считал арку под храмом сводом нижней камеры двухэтажной погребальной церкви, типичной для армянской архитектуры[23]. Однако на фотографии Д.И. Ермакова хорошо видна аккуратная лицевая кладка восточного края арки, исключающая возможность присоединения к ней стены, свода или апсиды; против этого говорит и двухуступчатая профилировка торца арки, и выравнивание по нему восточного края апсиды в верхнем ярусе. Соответственно, эта арка может быть только проездом ворот, находившихся, очевидно, в стене (остатки последней хорошо читаются на фотографии Ермакова к югу от ворот и хуже — к северу).

Апсида варзаханской надвратной церкви изнутри округлая, а снаружи имеет семь узких граней. Все грани апсиды, кроме центральной (с окном), были разделаны двумя расположенными другом над другом арочными нишами: высокой и полукруглой внизу и меньшей и плоской сверху, — такая разделка фасадов отсутствует на Кавказе, но типична для средневизантийской архитектуры Ликаонии (Фисандон, Ала Килисе, храм № 35 в Борате/Бинбиркилисе) и Каппадокии (св. Григорий в Карвале/Гёлвере/Гюзельюрте, Ягдебаш, Карагедик Килисе, Чанлы Килисе). Как и на фасадах соседнего октагона, который строили те же мастера, на заплечиках надвратного храма видна треугольная ниша с витой полуколонной внутри, а грани его апсиды также разделены двойными полукруглыми тягами с «геракловым» узлом наверху, пришедшим сюда, по всей вероятности, из Трапезунта (ср. аналогичную — и уникальную для фасадов — декорацию на барабане св. Филиппа в Трапезунте).

Халдский монастырь в Сирменах и Варзаханский комплекс (тоже монастырский?) роднят не только надвратные церкви, но и сходство редкого типа их кафоликонов: октаконха и октагона-октаконха соответственно, так что отрицать их связь невозможно. Соединение в октагоне и надвратном храме Варзахана черт трапезунтской («геракловы узлы» на фасаде) и центральноанатолийской (разделка фасадов плоскими нишами) архитектурной традиции с элементами

[19] *Peschlow U.* Zum byzantinischen opus sectile-Boden // Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens: Festschrift für Kurt Bittel / Hrsg. von R. Boehmer, H. Hauptmann. Mainz, 1995. S. 444. Taf. 93.2.

[20] *Bachmann W.* Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan. Leipzig, 1913. S. 8, 49–53. Abb. 22–23. Taf. 8.2, 9, 11, 41–43; *Окунев Н.Л.* Армяно-грузинская церковная архитектура и ее особенности // Русский зодчий за рубежом. 1938. № 9/10. С. 19.

[21] *Ермаков Д.И.* Фотография. Тифлис. Каталог фотографических видов и типов Кавказа, Персии, Европейской и Азиатской Турции: Коллекция из 18-ти тысяч видов. Тифлис, 1896. С. 46.

[22] *Lynch H.F.B.* Armenia, Travels and Studies. Vol. II. L., 1901. P. 233–234.

[23] *Thierry J.-M.* Monuments arméniens de Haute-Arménie. P., 2005. P. 144.

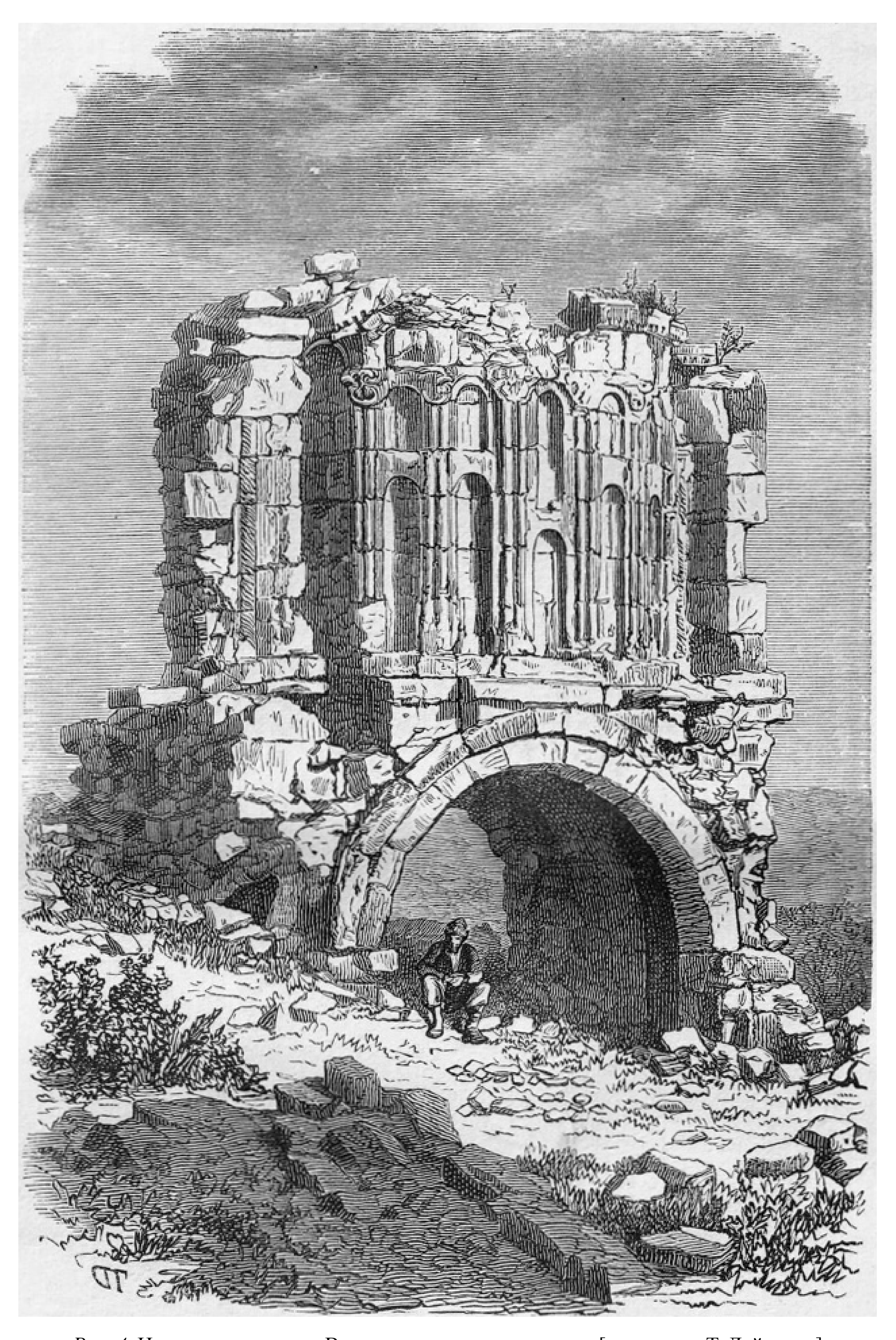


Рис. 4. Надвратная церковь Варзахана, вид с юго-востока [с гравюры Т. Дейролля]

из Закавказья (треугольные ниши на фасадах с витыми полуколоннами внутри) и, конкретнее, из раннего (960-х гг.) зодчества Давида III Куропалата («лучевая» декорация над окнами) заставляет предполагать, что они были построены в 979–989 гг., когда одним из владетелей Халдии был союзник Давида патрикий Чордванели из Тао. Поскольку же архитектурное влияние шло из Трапезунта на юго-восток, во владения грузинских Багратидов, а не наоборот[24], то, по всей вероятности, именно Варзахан подражает Сирменам, т. е. храмы в Сирменах, октаконх и надвратные, датируются концом IX — серединой X в.

Судя по такой датировке, традиция надвратных церквей могла попасть в Понт из Константинополя, где Халкинский храм был воздвигнут не позже 944 г., — в таком случае сирменские надвратные церкви были построены в 930–970-х гг., что вполне согласуется с типом opus sectile в одном из них (см. выше). Но более вероятна актуализация темы надвратных церквей в связи с перестройкой Халки в 971 г. Иоанном Цимисхием, происходившим как раз из северо-восточной Анатолии, — тогда датировка всех понтийских храмов такого типа сдвигается к 970–980-м гг.

Наряду с Понтом, традицию надвратных церквей, на сей раз зальных, можно проследить в Крыму. Древнейшая из них была расположена (в поперечном направлении) над аркой главных ворот городища Эски-Кермен в Горном Крыму: от нее сохранилась только вырубленная в скале апсида на восточном откосе ворот (рис. 5). Храмик над воротами был сооружен после разбора — вместе с другими крепостными сооружениями Эски-Кермена — надвратной башни, вероятней всего, после восстановления византийской власти в Горном Крыму, произошедшего в 840-е гг. Если он возник под влиянием Халкинской церкви, то был построен не ранее середины X в. После того как он почему-то разрушился, к западу от него в XII–XIII вв. был сооружен аналогичный по размеру храмик с усыпальницей, просуществовавший до гибели городища в конце XIII в.[25] Отметим, что храм окружен скальными погребениями, функционально сближающими его с Халкинским храмом — усыпальницей Иоанна Цимисхия.

К поздневизантийскому времени относится сооруженная в 1459 г. надвратная церковь в крепости Фуна с продольной ориентацией наоса (рис. 6). Она была перестроена из воротной башни и снабжена богато орнаментированной метрической надписью с гербами, указывающей как на заказчиков этой перестройки на князей Феодоро, т. е. владетелей Горного Крыма. Фунский надвратный храм был построен, судя по всему, армянскими мастерами[26]. О прямом подражании Эски-Керменскому храму здесь не может быть и речи, так как последний погиб еще до конца XIII в.

Однако «мостиком» между надвратными церквями Эски-Кермена и Фуны мог быть известный только по письменному свидетельству храм над городскими воротами Мангуп-Кале в Горном Крыму. Он упоминается в «Сказании о горо-

---

[24] См.: *Виноградов А.Ю., Белецкий Д.В.* Церковная архитектура Абхазии в эпоху Абхазского царства. Конец VIII–X в. М., 2015. С. 316–318.

[25] *Виноградов А.Ю.* Храмик…

[26] *Кирилко В.П.* Надвратная церковь средневекового укрепления Фуна. Датировка и атрибуция // Северное Причерноморье и Поволжье во взаимоотношениях Востока и Запада в XII–XVI веках. Ростов-на-Дону, 1989. С. 62–73; *Он же.* Крепостной ансамбль Фуны (1423–1475 гг.). Киев, 2005. С. 153–183. О надписи (IOSPE^3 V 238) см.: `http://iospe.kcl.ac.uk/5.238-ru.html`.

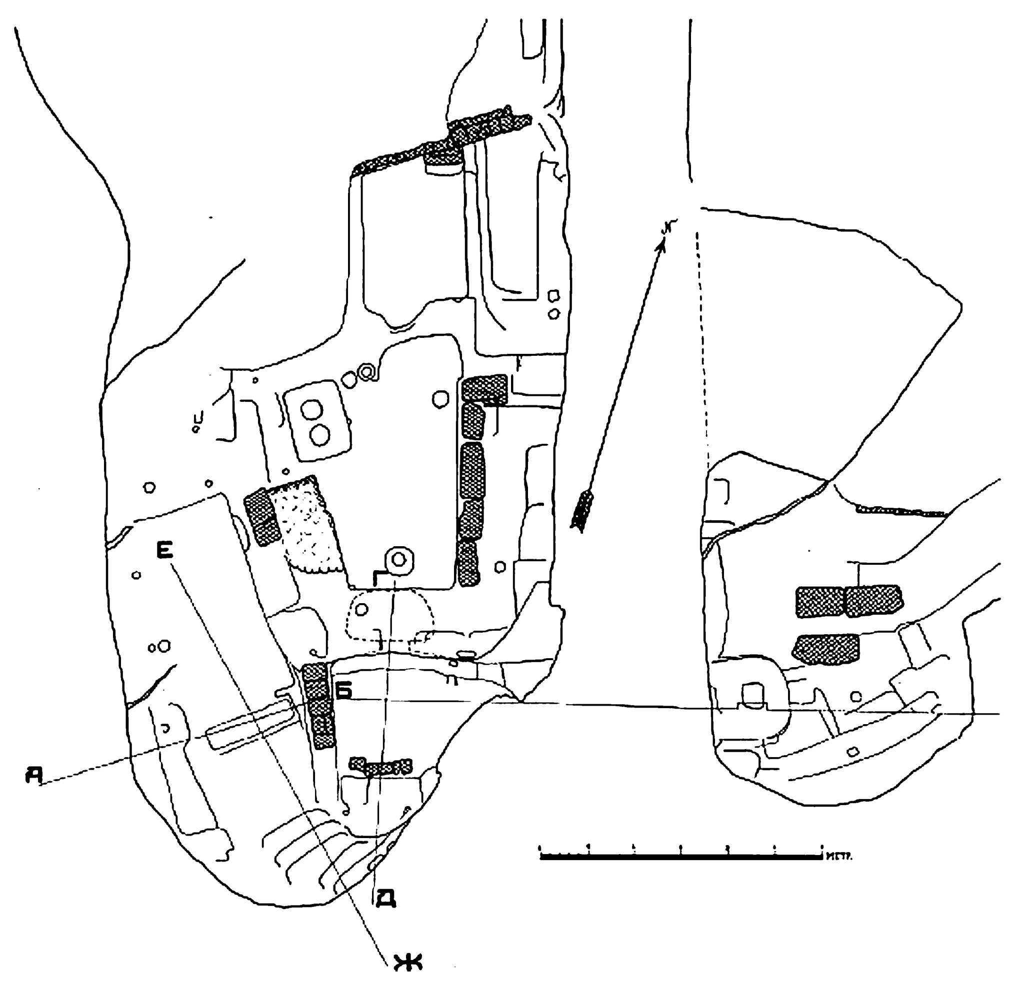
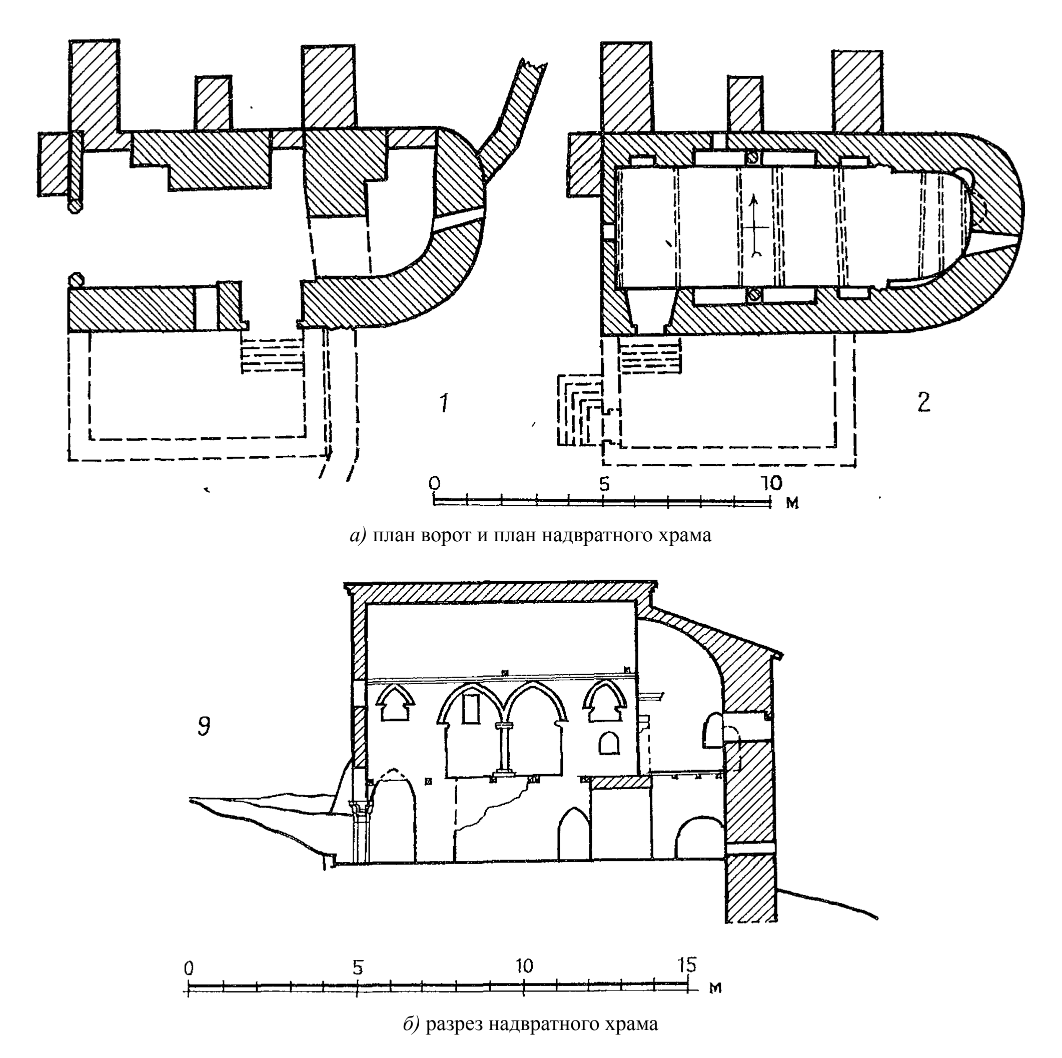


Рис. 5. План поверхности скалы с надвратными храмами у южных ворот Эски-Кермена по материалам Эски-Керменской экспедиции [по: *Днепровский Н.В.* Культовый комплекс у Южных ворот Эски-Кермена // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. 2015. Вып. III. С. 143–186. Рис. 2]

де Феодоро» (34–39), написанном пресвитером Матфеем вскоре после 1396 г.: «… кто… опишет… портики, несущие на себе столпы четырехугольные и удивительное строение, а сверху — крышу в виде храма, весьма соответствующего, как увидел я из его очертаний?»[27] Ни форма, ни датировка церкви нам не известны, но предшествующее описание городских ворот, имевших «портики… столпы четырехугольные», говорит о монументальности всей постройки. Отметим, что подобно эски-керменскому надвратному храму, около мангупского тоже были многочисленные скальные могилы. Важно, что храм сохранялся после ра-

[27] ἄνωθεν δὲ τὸν ὄροφον ναὸν ἐπιφερούσης πανεπιτηδειότατον, ὡς εἶδον ἐκ σχημάτων (*Байер Х.Ф.* История крымских готов, как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро. Екатеринбург, 2001. С. 292–295); не согласованное ни с чем ἐπιφερούσης (для gen. abs. здесь отсутствует субъект) требует конъектуры — ἐπιφερούσας (scil. στοάς).



а) план ворот и план надвратного храма

б) разрез надвратного храма

Рис. 6. Ворота и надвратный храм в крепости Фуна [по: *Кирилко В.П.* Надвратная церковь средневекового укрепления Фуна. Датировка и атрибуция // Северное Причерноморье и Поволжье во взаимоотношениях Востока и Запада в XII–XVI веках. Ростов-на-Дону, 1989. С. 62–73. Рис. 9.9; 10.1]

зорения Мангупа — столицы Феодоро, в 1396 г. и, следовательно, мог послужить образцом для Фуны, резиденции феодоритских правителей, в 1459 г.

Из всех восточно-христианских стран только на Руси, с середины XI в., возникает устойчивая традиция возведения надвратных церквей, получившая свое развитие и в послемонгольский период[28]. Вначале здесь возникают храмы на городских воротах (Золотых в Киеве, ок. 1037 г.), затем — на дворцовых (в епископии Переяславля, 1090 г.) и, наконец, — на монастырских (в Киево-Печерской лавре, ок. 1106 г.), что вполне отвечает описанной выше функциональной типологии надвратных церквей в Византии.

Первым на Руси появляется храм на городских воротах — церковь Благовещения на Золотых воротах Киева, подражающих Золотым воротам Константинополя, на которых храма, однако, не было (см. выше). Она упомянута в летописной статье под 1037 г. вместе с другими постройками великого князя Ярослава[29], но поскольку Св. София в этом году, по всей вероятности, только была закончена[30], то упомянутые здесь как следующая постройка Ярослава и возведенные теми же мастерами[31] Золотые ворота в 1037 г. были только заложены (в любом случае, церковь на них была построена до конца 1040-х гг., когда она упоминается в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона[32]). Из-за раннего разрушения ворот форма храма над ними точно не известна (см. также ниже). Мы не знаем и точного источника вдохновения для храма над Золотыми воротами, но можно отметить, что ширина воротного проема (7,5 м) у них одинакова с воротами Халки в Константинополе.

Отдельно от монастырских следует рассматривать храмы над воротами городов и дворцов (порой их трудно различить), регулярно возводившиеся в дальнейшем на Руси, причем в трех случаях — по два храма в одном месте. Это церкви св. Феодора в Переяславле Русском (заложена в 1090 г.), Ризоположения на Золотых воротах (1164 г.) и свв. Иоакима и Анны в детинце (заложена в 1196 г.) во Владимире-на-Клязьме, церкви в епископской (2-я половина XII в.) и княжеской (нач. XIII в.) резиденциях Чернигова, Положения Пояса Богородицы (1195 г.) и св. Феодора (1233 г., у Неревского конца) в Новгородском детинце[33]. Примечательно, что во Владимире, Новгороде и, вероятно, Чернигове такие надвратные храмы возводились не одновременно, а с разницей в 32–35 лет.

К сожалению, почти ни одна из этих церквей не сохранилась, и судить об архитектурной эволюции их традиции мы не можем, за исключением церкви на

[28] О нем см.: *Выголов В.П.* Надвратные храмы…

[29] **«Заложи Ꙗрославъ . городъ великыи Кыєвъ . оу негоже града врата суть златаꙗ заложи же и цр҃квь . ст҃ыꙗ Софьꙗ . премудрость Б҃ию митрополью . и по семь . церьк҃вь на Златыхъ вратѣхъ камену ст҃ыꙗ Бц҃а Благовѣщениє . сии же премудрыи кнꙗзь Ꙗрославъ . то того дѣлꙗ створи Блг҃вщниє на вратѣхъ . дать всегда радость градоу тому ст҃мь блг҃вщениємь . Гс҃нимь . и мл҃твою ст҃ыꙗ Бц҃а . и арханг҃ла . Гаврила . по семь ст҃го Геѡргиꙗ манастырь . и ст҃ыꙗ Ѡрины»** (ПСРЛ II 139; ср. ПСРЛ I 151).

[30] См.: *Виноградов А.Ю.* Св. София Киевская в контексте византийской архитектуры 2 четв. XI в. // Храм і люди. Збірка статей до 90-річчя з дня народження С.О. Висоцького. Київ, 2013. С. 66–80.

[31] *Комеч А.И.* Архитектура конца X — середины XI века // История русского искусства. Т. 1. М., 2007. С. 166.

[32] См.: *Седов Вл.В.* Новый Иерусалим… С. 1.

[33] Их обзор см. в: *Выголов В.П.* Надвратные храмы…; *Седов Вл.В.* Новый Иерусалим…; *Трушникова А.В.* Тип… С. 168–175; *Она же.* К вопросу… С. 52–57.

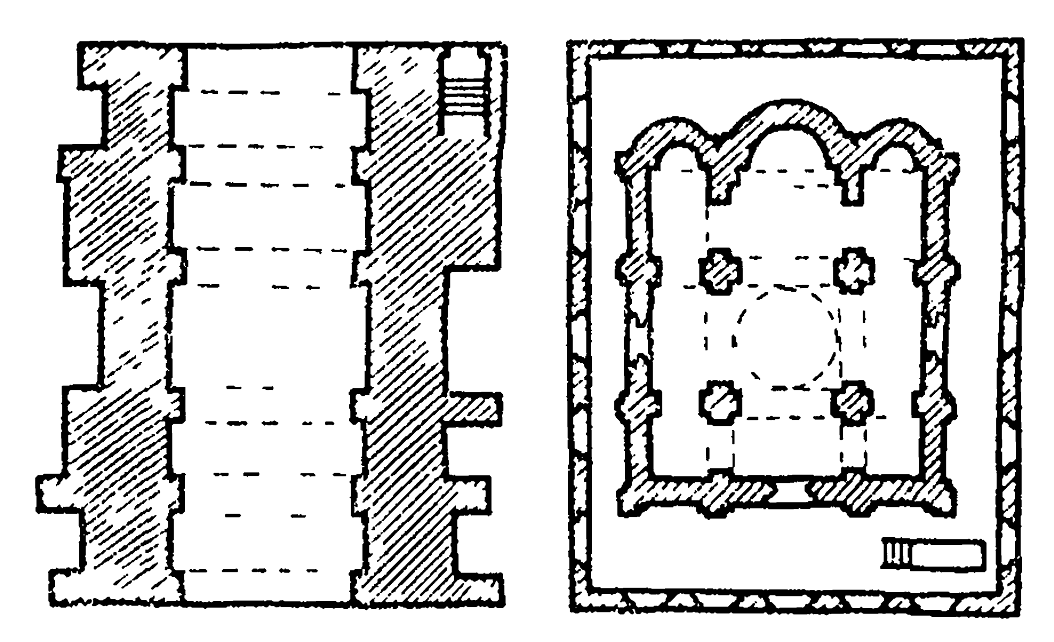


Рис. 7. Планы Золотых ворот Владимира и храма на них [по: *Раппопорт П.А.* Русская архитектура X–XIII вв. Каталог памятников. Л., 1982. Табл. 9]

Золотых воротах во Владимире, разобранной в 1779 г.: это был не занимавший всю площадь ворот, а стоявший на площадке второго яруса купольный храм типа вписанного креста простого (без вим) извода на четырех крещатых столпах с тремя полукруглыми снаружи и внутри апсидами (рис. 7) — совершенно типичный для архитектуры Андрея Боголюбского (ср. аналогичные по плану и декору храмы в Боголюбово и Покрова на Нерли[34]). В этой связи вызывает вопрос инициированная Ю.С. Асеевым тенденция реконструировать киевский храм на Золотых воротах по образцу владимирского[35]. Как кажется, вопреки С.А. Высоцкому[36], ключевым для этой реконструкции представляется указание Афанасия Кальнофойского о Троицкой надвратной церкви Киево-Печерского монастыря: «…устроенной таким же фасадом, как и церковь Благовещения на воротах Киевских Златых». Трехпрясельный фасад Троицкого храма (о нем см. ниже) позволяет реконструировать Благовещенскую церковь на Золотых воротах Киева так же в виде четырехстолпного храма, но, скорее, с не выраженными снаружи апсидами («таким же фасадом»).

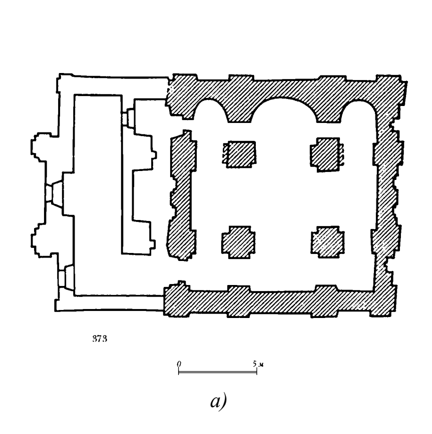
Обратимся теперь к культурно-историческому аспекту древнерусских храмов над городскими и дворцовыми воротами. Как показывает возведение Золотых ворот во Владимире, основным импульсом для возведения на Руси храмов над городскими воротами стали, вероятно, Золотые ворота Киева с их церковью Благовещения[37]. И хотя почти не совпадают посвящения этих храмов (включая и

[34] См.: *Раппопорт П.А.* Русская архитектура X–XIII вв. Каталог памятников. Л., 1982. Табл. 9.

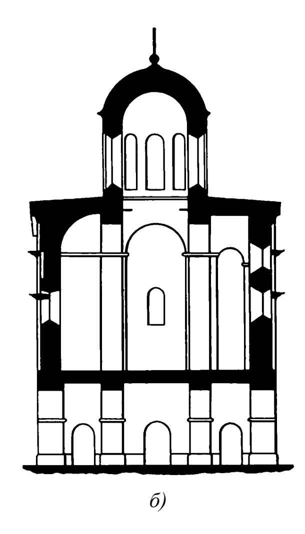
[35] См.: *Высоцкий С.А.* Золотые ворота в Киеве. Киев, 1982. С. 73–87.

[36] Там же. С. 79.

[37] О прямом подражании Киеву во Владимире говорит поздняя «Повесть Кузмищи Кыянина»: «И поча весь народ плача молвити, оуже ли Киеву поеха, господине, в тоу церковь теми Золотыми вороты, их же делать послал бяше той церкви на велицем дворе на Ярославле, а река: хочю



а)



б)

Рис. 8. План надвратной Троицкой церкви Киево-Печерской лавры [по: История русского искусства. Т. 1: Искусство Киевской Руси IX — первой четверти XII века. М., 2007. Ил. 372]

монастырские: Троицы и св. Симеона Дивногорца, см. ниже), можно выделить тенденцию их наречения в честь различных Богородичных праздников (Ризоположения и свв. Иоакима и Анны (на «воротах Богородицы») — во Владимире и Положения Пояса — в Новгороде), сложившуюся, очевидно, под влиянием Благовещенской церкви в Киеве. Напротив, вряд ли связаны между собой храмы св. Феодора в Переяславле 1089 г. и Новгороде 1233 г. — не факт даже, что они посвящены одному и тому же святому. В Переяславле возведение надвратного храма входило в строительную программу митр. Ефрема, который возведением храмов в епископии пытался укрепить авторитет своей недавно созданной титулярной митрополии. Это было актуально и для князя Андрея Боголюбского, который надеялся создать митрополию во Владимире и отсылал Ризоположенским посвящением храма к знаменитой Влахернской церкви Константинополя, так же, как архиеп. Новгородский Мартирий, следуя, очевидно, той же логике и посвящая храм Положению пояса Богородицы, — к Халкопратийской базилике (см. ПСРЛ III 234), второму главному святилищу Богоматери в византийской столице. Отметим также богатое украшение храмов (фрески, смальта, поливные плитки) на парадных воротах епископской и княжеской резиденции в Чернигове, первые из которых украшены крупными полуколоннами (диам. — ок. 1 м; ср. также ниже). Вообще, на самый конец XII — начало XIII в. приходится «бум» строительства церквей над городскими воротами на Руси: здесь нельзя исключать даже некоего соперничества крупных княжеско-епископских центров (Владимира, Новгорода и Чернигова).

С начала XII в. церкви начинают строить и на воротах русских монастырей, хотя и в меньшем количестве и без оборонительной функции[38]. Первой, по всей видимости, была Троицкая церковь Киево-Печерской лавры, построенная ок. 1106 г.,

---

создати церковь таку же, ака же ворота си Золота, да будеть память всему отечьеству моему» (см.: Там же. Золотые… С. 84).

[38] Их обзор см. в: *Выголов В.П.* Надвратные храмы…; *Седов Вл.В.* Новый Иерусалим…; *Трушникова А.В.* Тип… С. 168–175; *Она же.* К вопросу… С. 52–57.

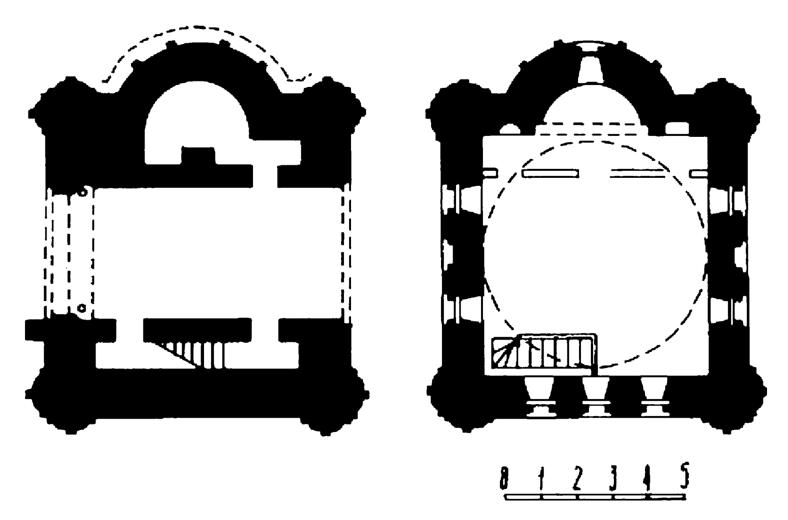


Рис. 9. План раскопанных ворот и реконструкция плана надвратной церкви в Михайловском Златоверхом монастыре [по: *Трушникова А.В.* Тип бесстолпного храма в архитектуре Древней Руси и Византии XI — XV вв.: Дис. … канд. иск. СПб., 2016. Ил. 119]

возможно, черниговским князем Николой Святошей, постригшимся там в монашество и служившим в обители привратником. Особенность этого храма типа вписанного креста простого извода на четырех крещатых столпах (рис. 8*а–б*) — редкое для Руси помещение трех апсид в толщу восточной стены, обусловленное необходимостью вписать все здание в квадратный абрис основания и приведшее к уплощению апсид и сокращению восточных ячеек, — за счет превращения арок между ними в узкие проходы церковь невольно оказалась похожей на двухколонный Халкинский храм Романа Лакапина. Аналогичное сокращение мы видим и по вертикали: малые и большие подпружные арки начинаются на столпах на одной высоте, что предопределило также равную высоту закомар и апсид[39].

Совсем иной тип мы видим в надвратной церкви Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве, построенной около 1180-х гг.[40] Несмотря на то, что сохранилась только нижняя часть здания ворот (рис. 9), видно, что здесь основание под апсиду (как и пучковые пилястры на углах) поднималось от самой земли, вероятно, из-за небольшого размера этого здания. Однако принятая реконструкция храма в виде перекрытого большим куполом квадрата не находит аналогий среди сохранившихся домонгольских построек Древней Руси и даже в византийской архитектуре. Действительно, небольшое пространство внутри внешних стен ворот (ширина — ок. 5 м) говорит в пользу бесстолпного храма, однако более вероятной представляется его реконструкция в виде компактно вписанного креста (ср., например, Ильинскую церковь в Чернигове), что вполне допускают мощные пучковые пилястры на углах.

Идущее от земли основание под апсиду и богатое украшение углов роднит эту церковь с другим киевским надвратным храмом конца XII в. — на ул. Влади-

[39] См.: *Комеч А.И.* Архитектура… С. 386–388.

[40] *Ивакин Г.Ю., Козюба В.К.* Ворота с надвратной церковью конца XII в. в Киеве (по исследованиям 1998–1999 гг.) // Архитектура и археология Древней Руси (Труды Государственного Эрмитажа; 56). СПб., 2009. С. 85–100.

мирской, 3, от которого остались только фундаментные рвы[41] и который может быть отнесен к Феодоровскому монастырю[42]. Небольшое внутренне пространство (менее 5 м) предполагает и здесь бесстолпный храм — вероятно, также типа компактно вписанного креста. Но здесь каплеобразные пятна фундаментов на углах всего здания и на углах проезда вполне подходят по форме для сложных пучковых пилястров, какие бывают на углах храмов конца XII — начала XIII в., так что нет необходимости предполагать тут не известные на Руси свободно стоящие или прислоненные колонны, как бы ни привлекательна была аналогия в виде ворот Халки, где при раскопках были обнаружены отпечатки фустов колонн[43].

Разрушенный надвратный храм Спасского монастыря в Смоленске[44] относится к тому же времени, судя по сходству его плинфы с плинфой монастырского собора. Небольшой размер внутреннего пространства (ширина — не более 6,5 м) указывает на бесстолпный характер храма. Вопреки Н.Н. Воронину и П.А. Раппопорту, изображение храма на гравюре В. Гондиуса[45] как однозакомарного (рис. 10), с большим куполом и парами окон на стенах, не выглядит фантастичным или плодом перестройки XVI в., а, напротив, может хорошо отражать структуру здания, имевшего, по всей видимости, план компактно вписанного креста.



Рис. 10. Спасский монастырь в Смоленске [по гравюре В. Гондиуса]

В 1173 г. новгородский архиепископ Илия освятил не сохранившуюся каменную церковь Преображения на воротах Юрьева монастыря (ПСРЛ III 34, 223). В 1180 г. он же с братом Гавриилом в своем ктиторском Благовещенском монастыре на Мячине на следующий год после собора заложили каменную церковь Богоявления (ПСРЛ III 36, 226), перестроенную в 1447 г. В 2005–2006 гг. в 40 метрах к северу от Благовещенского собора были открыты два Е-образных пилона ворот, составлявших квадратное (примерно 7 × 7 м) основание надвратного храма Богоявления[46] — судя по абрису, крестово-купольного, возможно, со вписыванием апсиды в толщину восточной стены (ср. выше). В 1193 г. в Новгороде строится деревянная и, соответственно, скорее всего, бесстолпная церковь Иоанна Мило-

[41] *Комар О.В.* «Дохристиянська» монументальна архітектура Старокиївської гори (проблеми датування та атрибуції) // Opus Mixtum. 2013. No 1. С. 110–113.

[42] Любезное сообщение А.В. Комара.

[43] *Westbrook N.* An architectural interpretation… Fig. 116–118.

[44] *Воронин Н.Н., Раппопорт П.А.* Зодчество Смоленска XII–XIII вв. Л., 1979. С. 271–273. Рис. 144–145.

[45] Там же. Рис. 144.

[46] *Седов Вл.В.* Исследования в Благовещенском монастыре близ Новгорода // Археологические открытия 2006 года. М., 2009. С. 85–87.

стивого на воротах Воскресенского монастыря (ПСРЛ III 41). Наконец, в 1206 г. посадник Твердислав Михалкович воздвиг в соседнем Аркажском монастыре надвратный храм прп. Симеона Столпника Дивногорца, очевидно, в память о своем отце, постригшемся в этой обители и скончавшемся здесь 18 мая того же года (ПСРЛ III 50, 247). Интересно посвящение храма прп. Симеону Столпнику Младшему, Дивногорцу: в нем можно было бы увидеть идею надвратного храма как подобия столпа, однако скорее оно связано с датой кончины отца заказчика, так как память прп. Симеона Дивногорца празднуется 24 мая, ровно через неделю после последней.

Итак, типологически те надвратные храмы домонгольской Руси, чья форма может быть прослежена, делятся на две группы. Храмы XI — середины XII в. на городских воротах (на Золотых во Владимире и, вероятно, в Киеве) и самая ранняя из монастырских надвратных церквей (Троицкая церковь Печерской лавры 1106 г.) принадлежат к обычному для Руси типу вписанного креста на четырех крещатых столпах. Напротив, монастырские надвратные храмы конца XII — начала XIII в. (в Михайловском Златоверхом и Феодоровском (?) монастырях Киева, Спасском монастыре Смоленска) — бесстолпные и относятся, вероятней всего, к редкому для Руси типу компактно вписанного креста, что свидетельствует о некой смене традиции в строительстве русских надвратных церквей в конце XII в. и может быть осторожно связано с понтийской или балканской традицией надвратных церквей (см. выше). Влияние храма над воротами Халки («Медными», т. е. бронзовыми) Большого императорского дворца на древнерусские надвратные церкви исключать нельзя, особенно на киевскую церковь на Золотых воротах. Однако в надвратных церквях домонгольской Руси мы не видим ни посвящения Христу, ни функции храма-реликвария (в отличие от германских примеров, см. ниже).

Особый вопрос — это традиция надвратных храмов в Центральной Европе и ее связи с Византией. Первым образцом такого храма можно было бы считать капеллу в Лорше (ок. 900 г.), расположенную над тремя арочными проходами, однако раскопки показали, что она никогда не была частью стены и потому относится не к надвратным церквям, а к храму над «галереями» (ср. Свв. Архангелов в Бачково и св. Николая в Гелати)[47]. Нельзя отнести к надвратным храмам и церковь св. Симеона в Трире, встроенную вскоре после 1035 г. в римские ворота Porta nigra, где жил в X в. прп. Симеон: при сооружении храма проемы ворот были заложены, а рядом были сооружены новые ворота св. Симеона[48]. Трудно считать прототипами надвратных храмов и известные в Западной Европе небольшие храмы над западным порталом храма (например, в Сан-Пьетро-ин-Ватикано, Клюни II, Сен-Филибере в Турнюсе): они относятся скорее к категории приделов на хорах.

Настоящие надвратные храмы появляются только в начале XII в. в Германии. Самый ранний известный нам пример — капелла св. Михаила над внутренними воротами монастыря в Гросскомбурге (ок. 1125 г.)[49]. С середины XII в. церкви появляются и над оборонительными воротами германских замков и дворцов (например, в Донауштауфе, Гельнхаузене, Вильденберге, Хагенау, Трифель-

[47] *Behn F.* Die Ausgrabungen im Kloster Lorsch // Zeitschrift für Denkmalpflege. 1928. Bd. 3. S. 20–35.
[48] *Goethert K.-P.* Porta Nigra // Römerbauten in Trier. Regensburg, 2003. S. 23–57.
[49] *Gradmann E.* Die Kunst- und Altertums-Denkmäle der Stadt und des Oberamtes Schwäbisch-Hall. Esslingen, 1907. S. 123.

се, Мюнценбурге)[50]. Таким образом, феномен надвратных храмов появляется в Цетральной Европе, а точнее, в Германии, не ранее начала XII в. Здесь важно отметить, что для многих из этих храмов известна функция храма-реликвария[51], как и у церкви Спасителя на константинопольских воротах Халки, которая почиталась западными христианами[52] и вполне могла стать первоначальным источником вдохновения для надвратных храмов Центральной Европы.

Итак, генезис надвратных храмов в восточнохристианском мире можно реконструировать следующим образом. Первый датированный из них — купольная церковь над воротами Халки Большого императорского дворца в Константинополе, возведенная в 920–944 гг. Романом Лакапином как двухколонная и перестроенная в 971 г. Иоанном Цимисхием — вероятно, в четырехколонную — как храм-реликварий и императорская усыпальница. Теснота наоса и неудобство подъема в первом храме указывают на экспериментальный характер постройки. Халкинский храм не был включен в систему обороны, а имел преимущественно символический характер.

Перестройка Халкинской церкви Иоанном Цимисхием и его превращение в почитаемый храм-реликварий породили, по всей видимости, подражания в империи, хотя и не слишком многочисленные. Эти храмы стояли также над парадными воротами, но уже не над дворцовыми, а над городскими. Такая традиция прослеживается в Крыму: храмы над городскими воротами Эски-Кермена (не ранее середины X в.?), на Мангупе и в Фуне (1459 г.), имевшие форму зального храмика (на Мангупе форма неизвестна). В конце XI — начале XII вв. храм, имевший форму компактно вписанного креста или «купольного зала», был прислонен изнутри к воротам оборонительной стены находившегося под византийской властью болгарского Перника, оказавшись расположенным над городской улицей.

Еще одна новая локация надвратных церквей — ворота монастырей: это храмы над двумя воротами монастыря в понтийских Сирменах (970-е гг.?) и над воротами соседнего монастыря (?) в Варзахане (979–989 гг.?)[53]. В Сирменах северный храм имел форму компактно вписанного креста с открытым в наос нартексом; форму компактно вписанного креста имел, вероятно, и храм в Варзахане.

Во второй четверти XI в. строится церковь Благовещения над Золотыми воротами города Ярослава в Киеве, которая, вероятно, подражала Халкинскому храму, в том числе, возможно, и в плане, и стала образцом для храмов над воротами городов и дворцов в Переяславле, Владимире, Чернигове и Новгороде. Около 1106 г. возводится Троицкий храм над воротами Киево-Печерской лавры — все сохранившиеся из этих русских храмов имели форму вписанного креста на четырех столпах. К другой традиции относятся монастырские надвратные церкви конца XII в. (в киевских Михайловском Златоверхом и Федоровском (?) и смолен-

---

[50] *Arens F.* Staufische Pfalz- und Burgkapellen // Die Burg im deutschen Sprachraum / Hrsg. von H. Patze. Bd. 1 (Vorträge und Forschungen; 19). Sigmaringen, 1976. S. 202–203.

[51] Ibid. S. 203.

[52] См.: *Janin R.* La siège … P. 530.

[53] Предположение о том, что первый надвратный храм появился в IX–X вв. в афонском Иверском монастыре, повлиявшем затем на Русь (*Выголов В.П.* Надвратные храмы…), базируется на недоразумении: над воротами Ивирона был помещен образ Богоматери Портаитиссы, но не храм для нее, который был построен значительно позже *рядом* с воротами (см.: *Толстая Т.В. и др.* Иверская икона Божией матери // Православная энциклопедия. Т. 21. М., 2009. С. 8–22; *Μέσσης Β.* Ναοί αθωνικού τύπου. Diss. Τ. 2. Θεσσαλονίκη, 2010. Σ. 107–110).

ском Спасском монастырях) — также купольные, но бесстолпные и квадратные в плане, т. е., вероятно, имевшие план компактно вписанного креста, возможно, под понтийским или балканским влиянием. В начале XII в., вероятно, под византийским влиянием идея надвратных церквей проникает и в Германию, где они имеют в том числе функцию храма-реликвария, подобного Халкинскому.

К сожалению, утрата почти всех византийских надвратных храмов не позволяет оценить их архитектурный облик в сравнении с другими наземными церквями. Можно только заметить, что зальные церкви Крыма выглядели скорее как еще один, аналогичный ярус ворот, купольный зал (?) в Пернике «лепился» к воротной башне, а купольные церкви Константинополя и Понта венчали типичной для X в. пирамидой параллелепипед ворот. На Руси схожий эффект производили Троицкая церковь Киево-Печерской лавры и особенно храм на Золотых воротах Владимира, где типичный для владимиро-суздальской архитектуры середины XII в. объем был поднят на платформу высотой в 15 м (!), возвышаясь и над городом, и над его окрестностями и своим сочетанием повышенного вертикализма с пирамидальностью вполне вписываясь в «башнеобразную» тенденцию русской церковной архитектуры XII в.

С проблемой функций надвратных храмов связан вопрос об их символическом смысле. Как указывалось выше, константинопольский храм «Иерусалим» не был надвратным, а другие источники умалчивают об иерусалимской символике надвратных церквей. Нет никаких надвратных храмов и в изображениях Иерусалима на миниатюрах, как предполагал еще А.М. Лидов[54]: и в Хлудовской псалтири, и в Ахпатском евангелии, приводимых как примеры этого феномена, представлена церковь за воротами (хорошо виден верх городской стены), а не над ними.

Византийские надвратные церкви практически не имели военно-оборонительной функции: ни Халкинская, ни понтийские, ни эски-керменская, построенная на месте разобранной воротной башни. Даже перникский храм прислонен к оборонительной стене с внутренней стороны. Лишенные оборонительных функций, но включенные в ограду того или иного жилого комплекса, они должны были, очевидно, символизировать божественную защиту живущих внутри[55] (подобно надвратным иконам, как на тех же воротах Халки) и одновременно освящать проходящих под ними (ср. надвратные храмы-реликварии над Халки и в Германии). Такую функцию можно обозначить и как апотропеическую: надвратные храмы не должны дать злу проникнуть внутрь ворот. В трех случаях (Халки, Эски-Кермен и Мангуп) прослеживается также связь надвратного храма с погребальным комплексом.

Напротив, на Руси храмы на городских воротах полностью не лишали последние оборонительной функции, пусть наличие церковного здания над ними и не упрощало формально работу их защитникам (хотя и могло поднимать их боевой дух). Так, владимирский храм на Золотых воротах стоял на боевой площадке, обнесенной стеной с бойницами. Неизвестны на Руси и случаи надвратного храма-реликвария, да и вообще их точные функции, как и у их монастырских собратьев, неясны. Однако это не означает, что они были лишены символизма —

---

[54] *Lidov A.* Heavenly Jerusalem: The Byzantine approach // Jewish Art. 1997/1998. Vol. 23/24. P. 343–344.

[55] Ср.: *Выголов В.П.* Надвратные храмы…

напротив, говоря о постройке князем Ярославом Мудрым храма Благовещения над Золотыми воротами в Киеве, летописец уточняет: «**того дѣлѧ створи Бл҃говщние на вратѣхъ . дать всегда радость градоу тому ст҃мь бл҃вщениемь . Гс҃нимь . и мл҃твою ст҃ыꙗ Бц҃а . и архааи҃гла . Гаврила**». Ему вторит митр. Иларион, сравнивая одновременно Киев с Константинополем: «И славныи градъ твои Кыевъ величьствомъ, яко венцемь, обложилъ, предалъ люди твоа и градъ святыи, всеславнии, скореи на помощь христианомъ Святей Богородици, еи же и церковь на Великыихъ вратех създа въ имя первааго Господьскаго праздника — святааго Благовещениа, да еже целование архангелъ дасть Девици, будет и граду сему. К онои бо: „Радуися, обрадованаа! Господь с тобою!“, к граду же: „Радуися, благоверныи граде! Господь с тобою!“»

Виноградов Андрей Юрьевич

Кандидат исторических наук, доцент
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Школа исторических наук
ул. Старая Басманная, д. 21/4
105066 Москва

Электронная почта: auvinogradov@hse.ru

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Andrey Vinogradov

THE ORIGIN AND DEVELOPMENT OF THE PHENOMENON OF GATE CHURCHES IN THE BYZANTINE WORLD

Abstract: The article is dedicated to the genesis of gate churches in the Eastern Christian world. The first dated one is the cross-in-square church above Chalke gates of the Great Imperial Palace in Constantinople, built in 920–944 by Roman Lakapenos and rebuilt in 971 by John Tzimiskes as a relic chapel and Imperial tomb. The latter rebuilding gave rise to simplified imitations (atrophied Greek cross or single-aisled churches) in the Empire, also over the gates of cities (Pernik, Eski-Kermen, Mangup, Phouna) and monasteries (Syrmainai, Varzahan). From the 2nd quarter of the 11th century, such churches were built also in Rus over the gates of cities and palaces (in Kiev, Pereyaslavl, Vladimir, Chernigov, Novgorod), and since 1106 over the gates of monasteries (Kiev-Pechersk Lavra), in the form of inscribed cross on four piers. Monastic gate churches of the late 12th century (St. Michael's and Fedorovsky (?) monasteries in Kiev, Saviour monastery in Smolensk) have a dome, but no columns, and are square in plan. At the beginning of the 12th century, probably under Byzantine influence the idea of gate churches penetrates into Germany too, where they have also function of the relic chapel. In some cases, the gate of churches are connected with burial complexes. The Byzantine gate churches had probably no military function, but were intended to symbolize the divine protection of the inhabitants and to consecrate those who pass under them — such a function could be seen as apotropaic. On the contrary, in Rus the churches above the city gates did not completely deprive them their defensive function.

Keywords: Byzantine architecture, Russian architecture, gate churches.

Literature Cited

Arens, F. "Staufische Pfalz- und Burgkapellen." In Patze, H., ed. *Die Burg im deutschen Sprachraum.* Vol. 1 (Vorträge und Forschungen; 19). Sigmaringen 1976. P. 99–210.

Artan, T. "The making of the Sublime Porte near the Alay Köşkü and a tour of a Grand vizierial palace at Süleymaniye." *Turcica: Revue d'études turques* 43 (2011). P. 145–206.

Asutay-Effenberger, N., and Effenberger, A. "Zur Kirche auf einem Kupferstich von Ğugas Inciciyan und zum Standort der Chalke-Kirche." *Byzantinische Zeitschrift* 97 (2004). P. 51–93.

Bachmann, W. *Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan.* Leipzig 1913.

Ballance, S. "The Byzantine Churches in Trebizond." *Anatolian Studies* 10 (1960). P. 141–175.

Bayer, Kh.F. *Istoriya krymskikh gotov, kak interpretatsiya Skazaniya Matfeya o gorode Feodoro.* Ekaterinburg 2001.

Behn, F. “Die Ausgrabungen im Kloster Lorsch.” *Zeitschrift für Denkmalpflege* 3 (1928). P. 20–35.

Bokotopoulos, P.L. *Hē ekklēsiastikē architektonikē eis tēn Dytikēn Sterean Ellada kai tēn Ēpeiron apo tou telous tou 7ou mechri tou telous tou 10ou aiōnos.* Thessaloniki 1992. P. 51–56 (Byzantina mnēmeia; 2).

Bryer, A., and Winfield, D. *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos.* Vol. 1. Washington (D.C.) 1985.

Chaneva-Dechevska, N. *Tsrkovnata arkhitektura na Prvata bălgarska drzhava.* Sofia 1984.

Chaneva-Dechevska, N. *Tsrkovnata arkhitektura v Bălgariya prez XI–XIV vek.* Sofia 1984.

Crow, J., and Bryer, A. “Survey in Trabzon and Gümüşhane Vilayets, Turkey, 1992–1994.” *Dumbarton Oaks Papers* 51 (1997). P. 283–289.

Ermakov, D.I. *Fotografiya. Tiflis. Katalog fotograficheskikh vidov i tipov Kavkaza, Persii, Evropeyskoy i Aziatskoy Turtsii: kollektsiya iz 18-ti tysyach vidov.* Tiflis 1896.

Goethert, K.-P. “Porta Nigra.” In *Römerbauten in Trier.* Regensburg 2003. P. 23–57.

Gradmann, E. *Die Kunst- und Altertums-Denkmäle der Stadt und des Oberamtes Schwäbisch-Hall.* Esslingen 1907.

Ivakin, G.Yu., and Kozyuba, V.K. “Vorota s nadvratnoy tserkov’yu kontsa XII v. v Kieve (po issledovaniyam 1998–1999 gg.).” In *Arkhitektura i arkheologiya Drevney Rusi (Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha).* St. Petersburg 2009. P. 85–100.

Janin, R. *La siège de Constantinople et le patriarchat œcuménique. Vol. 3. Les églises et les monastères (La géographie ecclésiastique de l’Empire Byzantin.* Paris 1969.

Kirilko, V.P. “Nadvratnaya tserkov’ srednevekovogo ukrepleniya Funa. Datirovka i atributsiya.” In *Severnoe Prichernomor’e i Povolzh’e vo vzaimootnosheniyakh Vostoka i Zapada v XII–XVI vekakh.* Rostov-na-Donu 1989. P. 62–73.

Kirilko, V.P. *Krepostnoy ansambl’ Funy (1423–1475 gg.).* Kyiv 2005.

Komar, O.V. “ ‘Dokhristiyans’ka’ monumental’na arkhitektura Starokyyivs’koyi gori (problemi datuvannya ta atributsiyi).” *Opus Mixtum* 1 (2013). P. 110–113.

Komech, A.I. “Arkhitektura kontsa X — serediny XI veka.” In *Istoriya russkogo iskusstva.* Vol. 1. Moscow 2007. P. 111–177.

Lidov, A. “Heavenly Jerusalem: the Byzantine approach.” *Jewish Art* 23/24 (1997/1998). P. 340–353.

Lynch, H.F.B. *Armenia, Travels and Studies.* Vol. II. London 1901.

Mango, C. *The Brazen House: a study of the vestibule of the imperial palace of Constantinople.* Copenhagen 1959.

Mango, C. “A note on Panagia Kamariotissa and some imperial foundations of the tenth and eleventh centuries at Constantinople.” *Dumbarton Oaks Papers* 27 (1973). P. 115–132.

Mango, C. *Studies on Constantinople.* Aldershot 1993.

Messēs, B. *Naoi athōnikou typou.* Diss. Thessaloniki 2010.

Mpouras, Ch. *Hē architektonikē tēs Monēs tou Osiou Louka.* Athens 2015.

Okunev, N.L. “Armyano-gruzinskaya tserkovnaya arkhitektura i ee osobennosti.” *Russkiy zodchiy za rubezhom* 9/10 (1938).

Peschlow, U. “Zum byzantinischen opus sectile-Boden.” In Boehmer, R., and Hauptmann, H., eds. *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens: Festschrift für Kurt Bittel.* Mainz 1995. P. 435–447.

Rappoport, P.A. *Russkaya arkhitektura X–XIII vv. Katalog pamyatnikov.* Leningrad 1982.

Sedov, Vl.V. “Issledovaniya v Blagoveshchenskom monastyre bliz Novgoroda.” In *Arkheologicheskie otkrytiya 2006 goda.* Moscow 2009. P. 85–87.

Sedov, Vl.V. “Novyy Ierusalim v nadvratnykh khramakh Vizantii i Drevney Rusi.” In *Novye Ierusalimy. Ierotopiya i ikonografiya sakral’nykh prostranstv.* Moscow 2009. P. 544–584.

Thierry, J.-M. *Monuments arméniens de Haute-Arménie.* Paris 2005.

Tolstaya, T.V. et al. “Iverskaya ikona Bozhiey materi.” In *Pravoslavnaya entsiklopediya.* Vol. 21. Moscow 2009. P. 8–22.

Trushnikova, A.V. *Tip besstolpnogo khrama v arkhitekture Drevney Rusi i Vizantii XI–XV vv.* Doctoral thesis. St. Peterburg 2016.
Trushnikova, A.V. “K voprosu o vizantiyskikh istokakh nadvratnykh khramov Rusi.” In *Seminarium Bulkinianum.* IV. St. Petersburg 2017. P. 49–58.
Vinogradov, A.Yu. “Sv. Sofiya Kievskaya v kontekste vizantiyskoy arkhitektury 2 chetv. XI v.” In *Khram i lyudi. Zbirka statey do 90-richchya z dnya narodzhennya S.O. Visots'kogo.* Kyyiv 2013. P. 66–80.
Vinogradov, A.Yu. “Khramik nad glavnymi vorotami Eski-Kermena.” *Materialy po arkheologii, istorii i etnografii Tavrii* 21 (2016). P. 174–192.
Vinogradov, A.Yu., and Beletskiy, D.V. *Tserkovnaya arkhitektura Abkhazii v epokhu Abkhazskogo tsarstva. Konets VIII–X v.* Moscow 2015.
Voronin, N.N., and Rappoport, P.A. *Zodchestvo Smolenska XII–XIII vv.* Leningrad 1979.
Vygolov, V.P. “Nadvratnye khramy Drevney Rusi: Problemy evolyutsii i proiskhozhdeniya.” In *Pamyatniki arkhitektury i monumental'nogo iskusstva. Stolitsa i provintsiya.* Moscow 1994. P. 3–36.
Vysotskiy, S.A. *Zolotye vorota v Kieve.* Kyiv 1982.
Westbrook, N.B. “The Freshfield Folio View of the Hippodrome in Istanbul and the Church of St. John Diippion.” *Byzantina Australiensia* 17 (2011). P. 231–262.
Westbrook, N. *An architectural interpretation of the Early Byzantine Great palace in Constantinople, from Constantine I to Heraclius.* Diss. Perth 2013.

Andrey Vinogradov

PhD, Associate Professor
National Research University
Higher School of Economics
School of History
Staraya Basmannaya str., 21/4
105066 Moscow

e-mail: auvinogradov@hse.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Э.Н. Добрынина

РУДИМЕНТЫ «КОРОНИСА» В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ОФОРМЛЕНИИ ГРЕЧЕСКИХ РУКОПИСЕЙ IX–X вв. В РОССИЙСКИХ СОБРАНИЯХ*

Аннотация: Материал греческих иллюминированных рукописей IX–X вв. позволяет судить об этапах эволюции византийской книжной декорации: от нерегулярного декора через переходный период к сложению регулярной декоративной системы. Одним из признаков нерегулярной декоративной системы служит наличие колофонов с повтором заглавия, причем с преобладающим художественным акцентом на окончании текста по сравнению с началом следующего.

Аналогичную функцию выполняет и специфический декоративный элемент — *коронис*. Термин заимствован из папирологии, где используется для обозначения особых фигур, отмечающих параграфы. В статье рассмотрена типология этого элемента в унициальных библейских кодексах и ее отражение в минускульных рукописях IX–X вв. Рудименты корониса в рукописях переходного периода описаны на примере кодексов в российских собраниях, таких как Лествица 899 г. (ГИМ, Син. греч. 145) и Гомилии Иоанна Златоуста (ГИМ, Син. греч. 110).

Ключевые слова: коронис, колофон, греческие рукописи, декоративная система.

Наблюдения над эволюцией византийского книжного декора IX–X вв. при подготовке первых томов Сводного каталога греческих иллюминированных рукописей в российских хранилищах показали необходимость включить в соответствующие разделы описаний несколько художественных элементов, которые ранее не учитывались в систематических сводах такого рода[1]. К их числу мы относим колофоны с повтором заглавия и колонтитулы с порядковым номером текста[2]. Оба элемента играют важную роль в оформлении греческих рукописей IX–X вв. и дают дополнительные аргументы для уточнения их датировки[3].

---

* Статья написана на основе доклада, представленного на Международной научной конференции «Славянская Библия в эпоху раннего книгопечатания», посвященной 510-летию создания Библейского сборника Матфея Десятого, 13–17 июня 2017 г., Санкт-Петербург, ИРЛИ РАН.

[1] *Добрынина Э.Н.* Сводный каталог греческих иллюминированных рукописей в российских хранилищах. Т. I: Рукописи IX–X вв. в Государственном Историческом музее. Ч. 1. М., 2013.

[2] Для отличия от колофона писца и колофона-ремарки о месте написания текста колофон, содержащий повтор заглавия, иногда называют «конечным титулом» (end-title).

[3] См.: *Добрынина Э.Н.* Колофоны и колонтитулы в художественном декоре греческих рукописей IX–X вв. // Noctes Petropolitanae: Материалы конференции, посвященной столетию со дня кончины А.И. Пападопуло-Керамевса (1856–1912) / Отв. ред. Л.А. Герд, М.Л. Кисилиер. СПб., 2016. С. 37–51. Рис. 51–58; *Dobrynina E.* Colophons and running titles: On new terminology in describing

Например, в Порфирьевском Четвероевангелии 835 г. строки с повтором заглавия оформлены парой орнаментальных полосок и входят в состав большой многосоставной концовки (РНБ, Греч. 219. Л. 158 об., 263). Сложность композиции и разнообразие орнаментальных форм, включающих изображения креста, контрастируют с их отсутствием в начале текста. Аналогичный подход воплощен в иллюминации унциального Четвероевангелия середины IX в. (ГИМ, Син. греч. 399 (Влад. 9)) на л. 100 об., 163[4], и во многих других рукописях этого времени. Впоследствии подобная практика была полностью изменена и книги получили привычное для нашего взгляда активное орнаментальное оформление начала произведения. Таким образом, изменение количественного и качественного состава художественных элементов, помещенных в конце текстов, связано с эволюцией декоративной системы[5] греческих рукописей от нерегулярного типа к регулярному с продолжительным переходным периодом[6]. Ярко выраженной тенденцией этого процесса считаем перенос художественного акцента с конца текста на его начало.

В русле исследования начальных этапов формирования декоративной системы греческих рукописей наряду с изучением истории сложения основных элементов художественного оформления следует уделить внимание и периферийным явлениям в книжной декорации. К ним относится малоизученная декоративная форма, получившая название «коронис». В настоящей статье мы остановимся на происхождении, классификации и позднейших репликах этого элемента книжного декора, дополнив ранее собранный материал[7] неизвестными образцами в греческих рукописях российских собраний. Необходимость подробного рассмотрения истории этого декоративного элемента вызвана прежде всего его недостаточной изученностью и ошибочными атрибуциями в работах по текстологии и кодикологии главным образом унциальных библейских рукописей. Именно поэтому важно систематизировать случаи использования корониса в древнейших кодексах и выявить его рудименты в последующих столетиях.

Термин «коронис» происходит от греческого κορωνίς, κορωνίδος, что означает скругленную линию, а иносказательно — окончание или некий конечный росчерк[8]. Термин широко используется в папирологии для обозначения особых фи-

---

Greek manuscripts of the 9th–10th cc. // Greek Manuscript Cataloguing: Past, Present, and Future / Eds. P. Degni, P. Eleuteri, M. Maniaci. Turnhout, 2018. P. 239–251.

[4] *Добрынина Э.Н.* Сводный каталог. Кат. I, 1. Ил. 1–2, 4.

[5] Понятие «декоративная система» применительно к греческой рукописной книге предложено в работе: *Hutter I.* Decorative Systems in Byzantine Manuscripts, and the Scribe as Artist: Evidence from Manuscripts in Oxford. Paper presented at the Fourth International Congress on Greek Paleography. Oxford 1993 // Word and Image. 1996. Vol. 12/1. P. 4–22.

[6] *Добрынина Э.Н.* Группа рукописей «переписчика Златоуста» конца IX — начала X веков (к характеристике переходного периода в византийской книжной декорации) // Монфокон. Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике. Т. 1 / Отв. ред. Б.Л. Фонкич. М., 2008. С. 94–115.

[7] Мы опираемся на краткий перечень рукописей зарубежных собраний, содержащих коронисы, который приведен в: *Hutter I.* The decoration // La Bible du patrice Léon. Codex Reginensis Graecus 1. Commentaire codicologique, paléographique, philologique et artistique / Dir. de P. Canart [Studi e Testi. 463]. Città del Vaticano, 2011. P. 207–209.

[8] *Stephen G.M.* The Coronis // Scriptorium. 1959. Vol. 13. P. 3–14; *Schironi F.* Τὸ μέγα βιβλίον: Book-ends, End-titles, Coronides in Papyri with Hexametric Poetry (The American Studies in Papyrology. 48). Durham, 2010; *Eadem.* Book-ends and Book layout in Papyri with Haxametric Poetry //

гур, отмечающих конец параграфа. Начало систематическому изучению коронисов в памятниках греческой письменности положила работа Гвендолен Штефен, в которой рассмотрены различные формы этого знака и случаи его употребления в греческих папирусах, а также сделан вывод о его принадлежности в большей мере к системе пунктуации, чем к орнаментике[9]. Существовали различные формы коронисов: например, в виде птицы на папирусе P. Berol. inv. 9875. Col. V, IV в. до н. э.[10] или крестообразный с короткими горизонтальными ветвями креста на папирусе P.Oxy. 1231. Fr. 56, II в. н. э.[11] (рис. 1а–б). Штефен отмечает, что этот знак употреблялся преимущественно в списках секулярной литературы.

Древнейшие для греческих кодексов образцы корониса содержат унциальные списки Библии, в которых они занимают весьма заметное место. Можно сказать, что в них отразился подлинный расцвет этого элемента, который никогда более не повторился в таком масштабе. Так, в *Codex Sinaiticus* середины IV в. (London, British Library, Add. 43725) коронисы в виде двух крестообразно расположенных волнистых линий поставлены у левой границы столбца в конце Евангелия от Иоанна[12]. Эта простейшая орнаментальная форма отмечает конец текста и обращает внимание читателя на колофон с повтором заглавия. Таково же, по-видимому, происхождение и ранее не упоминавшегося S-образного знака, помещенного в центре крестообразного пересечения горизонтальных и вертикальных орнаментальных форм в конце Книги Исход (Paris, BnF, gr. 17, л. 7 об.)[13] Сходным образом отмечены окончания текстов в *Codex Vaticanus* середины IV в. (Vat. gr. 1209, с. 1249, 1276, 1277)[14]. В этом случае уже заметен рудиментарный характер корониса — левая ветвь изначально крестообразной формы сокращена до минимума, в результате чего образовалась фигура, состоящая из трех ветвей креста, которую иногда называют половиной буквы *эты* или «полу-*этой*»[15]. На этапе активного использования данного элемента происходит существенное изменение его трактовки: за редкими исключениями теперь он встречается преимущественно в списках христианской литературы (первоначально в библейских текстах). Из знака пунктуации он переходит в разряд элементов художественного декора и входит в сложный и вариативный комплекс декоративных форм, отмечающих окончание текста. Недолгий расцвет корониса в IV–V вв. и его реплики в рукописях IX — начала X в. позволяют изучить типологию этого элемента и определить хронологические границы использования в памятниках греческой письменности.

Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology, Ann Arbor 2007. American Studies in Papyrology (Ann Arbor, 2010). P. 698–699.

9 *Stephen G.M.* The Coronis. P. 11.

10 Ibid. P. 3, n. 4, p. 4. Pl. 1 a.

11 Ibid. P. 7, n. 33.

12 *Milne H.J.M., Skeat T.C.* The Codex Sinaiticus and the Codex Alexandrinus. [L.], 1938. Pl. IV; URL: http://www.codexsinaiticus.com.

13 URL: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10515747h/f22.

14 Bibliothecae Apostolicae Codex Vaticanus Graecus 1209: Bibliorum Sacrorum Graecorum Codex Vaticanus B. Vol. 1: Facsimile; Vol. 2: Prolegomena. Roma, 1999; I Vangeli dei Popoli. La Parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia.Catalogo della mostra, Città del Vaticano, Palazzo della Cancelleria, 21 giugno — 10 ottobre 2000 / A cura di F. D'Aiuto, G. Morello, A.M. Piazzoni. Città del Vaticano; Roma, 2000. P. 122–124. Полихромные заставка, инициал, а также колонтитул на с. 1277 более позднего происхождения.

15 *Hutter I.* The decoration. P. 207.

Четвероевангелие из Вашингтона или Codex W (Washington, Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art, F1906.274 (Ricci 3), написанное наклонным унциалом, датируется разными исследователями концом IV — началом V в., концом VI в.[16], второй половиной VIII в. — началом IX в.[17] В этой рукописи окончания Евангелий отмечены коронисом в виде трех ветвей креста. В конце Евангелий от Матфея, Луки и Иоанна в средокрестии корониса помещено изображение птицы (с. 112, 194, 312)[18], в коронисе Евангелия от Марка его нет (с. 372)[19]. И форма корониса, и орнитоморфный мотив с очевидностью восходит к древним папирусам (рис. 2). Однако специалисты по библейской текстологии связывают этот декоративный элемент исключительно с Codex W и его протографами, не вполне представляя его происхождение, назначение и степень популярности[20]. Исследование этого явления дает возможность более точного определения аналогичных форм, спорадически возникавших в рукописях IX–X вв. Например, в Гомилиях Григория Назианзина 879–882 гг. (Paris, BnF, gr. 510) на л. 61 об.[21] содержится его отдаленная реплика: коронис обрамляет колофон в сочетании с живописным изображением павлина. Такая композиция встречается лишь один раз в этой исключительной по художественному оформлению рукописи и ее объяснение возможно лишь с учетом типологии рассматриваемого элемента (рис. 3).

Коронис аналогичного типа отмечает конец Евангелия от Матфея в пурпурном кодексе Beratinus Aureus из Тираны (ANA, Br. 1. C. 97 a), который датируется VI в. (рис. 4). Автор новейшего описания этой коллекции Аксиния Джурова ошибочно определяет его как концовку в виде «портика, открытого слева»[22]. В действительности этот единственный из сохранившихся в рукописи орнаментальных элементов типологически является коронисом и выполняет присущую ему функцию — служит очевидным и привлекающим внимание акцентом на окончании текста.

Позднейшие реплики корониса, выйдя за пределы библейских рукописей, спорадически появлялись в других книгах, преимущественно в сборниках. Так, в списке Речей Демосфена рубежа IX–X вв. (Paris, BnF, gr. 2934) на л. 130 видим такую же рудиментарную форму корониса с усеченной левой перекладиной. Здесь он объединен с колофоном, повторяющим заглавие, и с полихромной орнаментальной концовкой в виде бус (рис. 5а)[23]. Концовка — самостоятельный элемент книжного декора, достигший к этому времени пика своего развития, — механи-

[16] *Schmid U.* Reassessing the Palaeography and Codicology of the Freer Gospel Manuscript // The Freer Biblical Manuscripts: Fresh Studies of an American Treasure Trove (Text-Critical Studies. 6) / Ed. L.W. Hurtado. Atlanta, 2006. P. 227–249.

[17] См.: *Фонкич Б.Л.* Палестинский дукт византийского маюскула // Международная конференция «Manuscripta Medievalia: От истории бытования к современной реставрации. К 90-летию Г.З. Быковой (1928–2017 гг.)», 9–10 июля 2018 г., Москва. Сб. тезисов / Сост. и отв. ред. Э.Н. Добрынина. М., 2018. С. 50–51.

[18] *Hurtado L.W.* Introduction // The Freer Biblical Manuscripts. P. 8. Fig. 1.

[19] *Clarke K.D.* Paleography and Philanthropy: Charles Lang Freer and His Acquisition of the “Freer Biblical Manuscripts” // Ibid. P. 43. Fig. 2.

[20] *Hurtado L.W.* Introduction // The Freer Biblical Manuscripts. P. 8–9.

[21] URL: http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=COMP-1\&I=72\&M=imageseule. Впервые указано в: *Hutter I.* The decoration. P. 208, n. 49.

[22] *Džurova A.* Manuscrits Grecs enlumines ders archives nationales de Tirana (VI^{e}–XVIII^{e} siècles). Études shoisies. Vol. I–II [Scriptorium Balcanicum. I]. Sofia, 2011. P. 21. Pl. 7.

[23] Рукопись упоминается в: *Hutter I.* The decoration. P. 207, n. 44.

чески соединена с коронисом, единственным в сборнике. На чужеродность обоих элементов и их механическое соединение указывает и орнамент: концовка в виде бус вполне самостоятельна и в таком качестве восходит к унциальному Четвероевангелию середины IX в. (ГИМ, Син. греч. 399 (Влад. 9), л. 1, 5 об., 7, 102, 163 об.)[24], в котором повторяется пять раз (рис. 5б). Аналогичный орнамент украшал рамку ныне утраченной миниатюры Четвероевангелия РНБ, Греч. 34, находившейся между л. 274 и 275, о чем можно судить по отпечатку красочного слоя на л. 275. В Паримийнике РНБ, Греч. 51 (л. 22 об., 24 об., 31, 32 об., 87 об.) этот мотив использован в разделителях с похожими лиственными отростками на концах.

В патристическом сборнике, созданном около 870 г. (Firenze, Laur., Plut. 9.23) на л. 197 об. концовка не предваряет, а завершает конечную композицию[25]. Неустойчивый состав подобных комплексов, содержащих три компонента: коронис, колофон и концовку, с их вариативным расположением и разнородной орнаментикой, происходящей из разных источников, привела к отмиранию корониса, чья первоначальная функция к тому времени, по-видимому, была забыта[26].

Коронис другого типа в еще более сокращенном виде сохранил лишь правую и нижнюю ветвь креста, образующие прямой угол или форму «*гаммы*». В *Codex Alexandrinus* V в. (London, British Library, Royal MS. 1 D V–VIII)[27] окончание каждого крупного раздела Библии отмечают два элемента: линеарный орнамент, который дополняет неполную последнюю строку текста или выступает в роли концовки, коронис и колофон с повтором титула. Коронис свободно расположен в конце столбцов на пустом участке, благодаря чему доминирует на развороте листов. Ранняя реплика корониса в форме *гаммы* в составе небиблейского кодекса известна по унциальному списку VI–VII вв. Иоанна Златоуста (Wolfenbüttel, Guelf. 75a Helmst., л. 18)[28]. И. Хуттер находит убедительные аналогии коронису этого типа в рукописях рубежа IX–X в.: например, в списке Птолемея IX в. (Paris, BnF, gr. 2389. Л. 26)[29] и в Библии патрикия Льва, около 910 г. (Vat. Reg. gr. 1. Л. 156)[30]. Во всех случаях коронис данного типа используется в сочетании с концовкой и конечным колофоном.

Третий тип корониса, который, напротив, далеко отстоит от прототипа и в полной мере носит рудиментарный характер, содержит *Codex Alexandrinus* на л. 141. Он состоит из двух вертикальных орнаментальных полос, между которыми написан колофон с повтором заглавия Книги Иисуса Навина (рис. 6а). Последняя строка Книги доведена до границы столбца с помощью линеарно-

---

[24] *Добрынина Э.Н.* Сводный каталог. Кат. I, 1. С. 42–45. Ил. 3.

[25] *Perria L.* Una minuscola libraria del secolo IX // Rivista di studi bizantini e neoellenici. 1989. N.s. 26. P. 120. Tav. 3; *Hutter I.* The decoration. P. 207, n. 43.

[26] См. также коронис в Сборнике Ксенофонта конца IX — начала X в. Scorial. T. III. 14, л. 58. *Perria L.* Arethaea. Il codice Vallicelliano di Areta e la Ciropedia dell'Escorial // Rivista di studi bizantini e neoellenici. 1988. N.s. 25. P. 41–56. Tav. VII b; *Hutter I.* The decoration. P. 207, n. 45.

[27] Facsimile of the Codex Alexandrinus. 4 vols. / Ed. E.M. Thompson. L., 1879–1783.

[28] Упоминается в: *Hutter I.* The decoration. P. 208, n. 47, со ссылкой на публикацию: Griechische Handschriften und Aldinen: Eine Ausstellung anläßlich der XV. Tagung der Mommsen-Gesellschaft in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 16. Mai — 29. Juni 1978: Ausstellungs-katalog / Hrsg. D. Harlfinger in Zusammenarbeit mit J. Harlfinger u. J.A.M. Sonderkamp. Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, 1978. Nr. 1. S. 13–16. Abb. 1–2.

[29] Не опубликован, но упомянут в: *Hutter I.* The decoration. P. 208, n. 48. URL: `http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8470171d/f59.item.zoom`.

[30] Ibid. P. 206. Fig. 7.

го орнамента, ниже располагаются еще четыре строки, которые предвосхищают более поздние концовки[31]. Аналогичный комплекс декоративных форм с включением служебного текста воспроизведен в Сборнике гомилий Иоанна Златоуста ГИМ, Син. греч. 110 (Влад. 160) на л. 36 об., который на основе палеографии датируется рубежом IX–X в. и входит в группу рукописей «переписчика Златоуста» (рис. 6б)[32]. Оформление Сборника содержит признаки переходного периода, к их числу мы относим и архаический для этого времени коронис, который помещен в конце лишь одной из двадцати трех гомилий.

Четвертый тип корониса, который широко представлен в Александрийской Библии, образует форму буквы *пи* или «врат» (*pyle*), практически уже не имея ничего общего с исходным знаком пунктуации в папирусах (рис. 7а). Однако именно этот тип в дальнейшем трансформировался в заставку и получил в этом качестве повсеместное распространение. Здесь этот художественный элемент находится в самом начале эволюции: в соответствии с функцией корониса он отмечает конец текста и оформляет колофон с повтором титула, а впоследствии будет перемещен в начало и станет наиболее яркой декоративной формой, отмечающей заглавие.

Весьма показательный случай использования корониса, который демонстрирует всю сложность переходного периода, содержится в Лествице 899 г. (ГИМ, Син. греч. 145 (Влад. 84)[33]. В нижней части л. 254 в тесном пространстве сконцентрированы все известные к концу IX в. элементы оформления текста: линеарная концовка, колофон с повтором заглавия, коронис и заглавие следующей части книги, начало которой расположено на соседнем листе (рис. 7б).

Дата этой рукописи — последний год уходящего столетия — символична для переходного периода. В дальнейшем тенденция к визуальному выделению начала текста завершится отказом от каких бы то ни было видимых знаков в его конце, что полностью перевернет принцип оформления рукописных книг. После первых десятилетий X в. коронисы не встречаются, до конца столетия выйдут из систематического употребления и колофоны. Перенос внимания на начало книги или отдельного текста приведет к развитию различных видов заставок и будет подкреплен перемещением порядкового номера на верхнее поле листа в составе колонтитула, что в результате завершит процесс формирования регулярной декоративной системы. Но даже если в конце столбцов будет оставаться свободное место, его не будут заполнять никакими декоративными формами. И только конусообразное сведение строк к единственному слову «аминь» в середине последней строки будет напоминать о прежнем художественном восприятии конца того или иного сочинения.

Добрынина Элина Николаевна

Старший научный сотрудник
Государственный институт искусствознания
Козицкий переулок, д. 5
125009 Москва

Электронная почта: edobrynina@mail.ru

---

[31] The Codex Alexandrinus (Royal MS. 1 D. V–VIII) in reduced photographic facsimile. Old Testament. Part I: Genesis — Ruth / Ed. F.G. Kenyon. L., 1915.

[32] *Добрынина Э.Н.* Группа рукописей «переписчика Златоуста»; *Она же.* Сводный каталог. Кат. I, 7. С. 80–87. Ил. 47.

[33] Там же. Кат. I, 4. С. 53–58. Ил. 22.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Elina Dobrynina

THE VESTIGES OF CORONIS IN THE 9th–10th CENTURIES GREEK MANUSCRIPTS IN RUSSIAN COLLECTIONS

Abstract: The material provided by Greek illuminated manuscripts of the 9th to 10th centuries prompts us to view the evolution of Byzantine book decoration in several distinct stages: from irregular decoration it passed through a transitional period, before the formation of a regular decorative system. One of the determining features of irregular decoration (together with the absence of any hierarchy of artistic elements) is the presence of colophons that repeat the heading (end-titles), moreover with decorative emphasis on the end of the text as compared to the beginning of the following text.

An analogous function is also carried out here by the decorative element as coronis. This term was borrowed from papyrology, where it is used to signify special figures marking the paragraphs. The article focuses on the typology of this element in the uncial Biblical codices and on its reflection in the Greek manuscripts of the 9th to 10th centuries. Unknown cases of the coronis in minuscule manuscripts in the Russian collections, such as the Ladder, dated 899, State Historical Museum, Synod. gr. 145 (Vlad. 184) and John Chrysostom, Synod. gr. 110 (Vlad. 160) are described.

Keywords: coronis, colophon, Greek manuscripts, decorative system.

Literature Cited

Bibliothecae Apostolicae Codex Vaticanus Graecus 1209: Bibliorum Sacrorum Graecorum Codex Vaticanus B. Vol. 1: Facsimile; vol. 2: Prolegomena. Roma 1999.

Clarke, K.D. “Paleography and Philanthropy: Charles Lang Freer and His Acquisition of the ‘Freer Biblical Manuscripts’.” In Hurtado, L.W., ed. *The Freer Biblical Manuscripts: Fresh Studies of an American Treasure Trove* (Text-Critical Studies. 6). Atlanta 2006. P. 17–73.

D’Aiuto, F., Morello, G., and Piazzoni, A.M., eds. *I Vangeli dei Popoli. La Parola e l’immagine del Cristo nelle culture e nella storia.Catalogo della mostra, Città del Vaticano, Palazzo della Cancelleria, 21 giugno — 10 ottobre 2000.* Città del Vaticano 2000. P. 122–124.

Dobrynina, E.N. “Gruppa rukopisey «perepischika Zlatousta» kontsa IX — nachala X vekov (k kharakteristike perekhodnogo perioda v vizantiyskoy knizhnoy dekoratsii).” In Fonkich, B.L., ed. *Monfokon. Issledovaniya po paleografii. kodikologii i diplomatike.* Vol. 1. Moscow 2008. P. 94–115.

Dobrynina, E.N. *Svodnyy katalog grecheskikh illyuminirovannykh rukopisey v rossiyskikh khranilishchakh.* T. I: Rukopisi IX–X vv. v Gosudarstvennom istoricheskom muzeye. Pt. 1. Moscow 2013.

DOBRYNINA, E.N. “Kolofony i kolontituly v khudozhestvennom dekore grecheskikh rukopisey IX–X vv.” In GERD, L.A., and KISILIER, M.L., eds. *Noctes Petropolitanae: Materialy konferentsii. posvyashchennoy stoletiyu so dnya konchiny A.I. Papadopulo-Keramevsa (1856–1912).*, St. Petersburg 2016. P. 37–51.

DOBRYNINA, E.N. “Colophons and running titles: on new terminology in describing Greek manuscripts of the 9th–10th cc.” In DEGNI, P., ELEUTERI, P., and MANIACI, M., eds. *Greek Manuscript Cataloguing: Past, Present, and Future*. Turnhout 2018. P. 239–251.

DŽUROVA, A. *Manuscrits Grecs enlumines ders archives nationales de Tirana (VI*e*–XVIII*e *siècles). Études shoisies.* Vol. I–II [Scriptorium Balcanicum. I.] Sofia 2011.

FONKICH, B.L. “Palestinskiy dukt vizantiyskogo mayuskula.” In DOBRYNINA, E.N., ed. *Mezhdunarodnaya konferentsiya “Manuscripta Medievalia: ot istorii bytovaniya k sovremennoy restavratsii. K 90-letiyu G.Z. Bykovoy (1928–2017)”, 9–10 iyulya 2018 g. Moskva. Sb. tezisov.* Moscow 2018. P. 50–51.

HARLFINGER, D., HARLFINGER, J., and SONDERKAMP, J.A.M., eds. *Griechische Handschriften und Aldinen: Eine Ausstellung anläßlich der XV. Tagung der Mommsen-Gesellschaft in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 16. Mai — 29. Juni 1978: Ausstellungs-katalog.* Wolfenbüttel 1978.

HURTADO, L.W. “Introduction.” In HURTADO, L.W., ed. *The Freer Biblical Manuscripts: Fresh Studies of an American Treasure Trove* (Text-Critical Studies. 6). Atlanta 2006. P. 1–15.

HUTTER, I. “Decorative Systems in Byzantine Manuscripts, and the Scribe as Artist: Evidence from Manuscripts in Oxford. Paper presented at the Fourth International Congress on Greek Paleography. Oxford 1993.” *Word and Image* 12/1 (1996). P. 4–22.

HUTTER, I. “The decoration.” In CANART, P., ed. *La Bible du patrice Léon. Codex Reginensis Graecus 1. Commentaire codicologique, paléographique, philologique et artistique* [Studi e Testi. 463]. Città del Vaticano 2011. P. 207–209.

KENYON, F.G., ed. *The Codex Alexandrinus (Royal MS. 1 D. V–VIII) in reduced photographic facsimile. Old Testament. Part I: Genesis — Ruth.* London 1915.

MILNE, H.J.M., and SKEAT, T.C. *The Codex Sinaiticus and the Codex Alexandrinus.* [London] 1938.

PERRIA, L. “Arethaea. Il codice Vallicelliano di Areta e la Ciropedia dell’Escorial.” *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 25 (1988). P. 41–56.

PERRIA, L. “Una minuscola libraria del secolo IX.” *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 26 (1990). P. 117–137.

SCHIRONI, F. “Book-ends and Book layout in Papyri with Haxametric Poetry.” In *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology, Ann Arbor 2007. American Studies in Papyrology.* Ann Arbor 2010. P. 698–699.

SCHIRONI, F. *Τὸ μέγα βιβλίον: Book-ends, End-titles, Coronides in Papyri with Hexametric Poetry* (The American Studies in Papyrology. 48). Durham 2010.

SCHMID, U. “Reassessing the Palaeography and Codicology of the Freer Gospel Manuscript.” In HURTADO, L.W., ed. *The Freer Biblical Manuscripts: Fresh Studies of an American Treasure Trove* (Text-Critical Studies. 6). Atlanta 2006. P. 227–249.

STEPHEN, G.M. “The Coronis.” In *Scriptorium* 13 (1959). P. 3–14.

THOMPSON, E.M., ed. *Facsimile of the Codex Alexandrinus.* 4 vols. London 1876–1883.

Elina DOBRYNINA

Senior Researcher
State Institute for Art Studies
Kozitskiy pereulok, 5
125009 Moscow

e-mail: edobrynina@mail.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

О.С. Попова

ГРЕЧЕСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ XI в. В НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКЕ ФРАНЦИИ (COD. GR. 189)

Аннотация: Статья посвящена малоизученным миниатюрам толкового Четвероевангелия Cod. Gr. 189 из Национальной библиотеки Франции в Париже. Эта рукопись лишь коротко упоминается в научной литературе и обычно датируется XII в. Тщательное исследование художественного своеобразия миниатюр парижского Четвероевангелия в сравнении с другими иллюстрированными рукописями раннекомниновского периода позволяет автору отнести их ко второй половине XI в.

Ключевые слова: византийская миниатюра, иллюстрированные рукописи, византийская живопись XI в., Четвероевангелие, Par. Gr. 189, Национальная библиотека Франции.

Греческий кодекс в Парижской Национальной библиотеке (gr. 189) представляет собой рукописную книгу Четвероевангелия с толкованиями, весьма крупного размера (387 лл., 318 × 232 мм). Обширные толкования окружают каждую страницу с трех сторон. На верхней крышке переплета изнутри есть наклейка с перечнем текстов толкований: «Иоанна Златоуста катена на Иоанна (1), на Матфея и Луку (94 и 207)»; «Виктора Антиохийского катена на Марка (316)». Там же указана дата рукописи — XII в., а также дата наклейки — 1880 г. В дальнейшем датировка XII в. повторялась в тех немногих публикациях, в которых упоминается эта рукопись[1]. Такая атрибуция вызывает сомнения.

Кодекс снабжен четырьмя миниатюрами с портретами евангелистов перед их евангелиями[2]. Тексты открываются небольшими заставками византийского «эмальерного» или «лепесткового» орнамента и таким же инициалом. Орнаменты, при всей их типологичекой стандартности, отличаются весьма изящным исполнением.

Листы с миниатюрами в целом выглядят скорее как создания второй половины XI в., чем XII в. (рис. 1–8). Попробуем рассмотреть их стилистику и по возможности уточнить время их создания.

---

[1] *Bordier H.* Description des peintures et autres ornements contenus dans les manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. P., 1883. No LIX. P. 181–182 (дата — XII в.); *Omont H.* Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. P., 1929. P. 47. Pl. LXXXVIII–LXXXIX (дата — XII в.); Byzance et la France médiévale. P., 1958. No 38. P. 23; *Лазарев В.Н.* История византийской живописи. М., 1986. Т. 1. С. 224, прим. 51 (дата — XII в.); *Anderson J.C.* The New York Cruciform Lectionary. University Park, Pennsylvania, 1992. P. 93–94 (дата — первая половина XII в.).

[2] *Omont H.* Miniatures des plus anciens manuscrits… Pl. LXXXVIII–LXXXIX.

Фигуры евангелистов расположены на чистых золотых фонах, без каких-либо очертаний пола или земли. Все они сидят за работой, пишут свои сочинения. Перед каждым стоит рабочий столик с пюпитром и всевозможными предметами, необходимыми в скриптории. На столике — множество занимательных предметов, среди которых всевозможные ножички, циркули и пеналы с разноцветными чернилами.

Евангелисты обычно сидят на табуретах с подушками. Только иногда некоторые из них восседают в кресле с высокой спинкой, глубоком и удобном. Часто оно плетеное, но бывает, что создано с особой фантазией в причудливых формах (как, например, в Евангелии cod. 163 из национальной библиотеки Греции в Афинах, рис. 9)[3]. В парижской рукописи кресло евангелиста Иоанна тоже примечательное, огромное, черное, по всем профилям украшенное широкой каймой с золотыми насечками (рис. 1). Его большое внутреннее пространство пусто, так как его не занимает сидящая на самом краешке фигура.

Миниатюра с Иоанном (л. 1 об.) заметно отличается от трех других изображений. Его фигура, высокая, тонкая и гибкая, наклоняется и сгибается в неустойчивой позе латинской буквы «S». Голова — небольшая в сравнении с вытянутостью тела, что нарушает пропорциональную гармонию. Евангелист облачен в светло-коричневый плащ, окутан им, будто завернут в него. Голубой хитон виден только чуть-чуть.

Моделировки в одеяниях Иоанна стилизованы больше, чем в трех других миниатюрах. Пробела в них образуют треугольные формы, как издавна было принято в византийском искусстве и как практиковалось недавно, в первой половине XI в.[4] Но иногда геометрический схематизм этого приема в нашей рукописи выходит за привычные формы и образует странные овальные очертания, лежащие не вдоль, как всегда, а поперек тканей и создающие совершенно неорганические сгустки по отношению к анатомии фигуры. Такой прием во второй половине XI в. в основном не применялся, он вообще был нестандартным и редким, но в первой половине XI в. в живописи «аскетического» стиля» мог существовать практически любой схематизм (и такой тоже!) в изображении света, однако даже там он не встречается.

Изображение света в одеждах Иоанна имеет еще одну важную особенность. Свет, падающий на материю резкими геометрическими ступенями, тем не менее смягчен тем, что все изображающие его белила не лежат густым плотным слоем, как было в первой половине XI в., но растушеваны и как будто немного размыты, т. е. стали просвечивающими и гораздо более мягкими. Тем самым свет не контрастирует с тканью, но составляет органичное целое с ней вместе. Облик Иоанна по сравнению с другими миниатюрами в этой рукописи сохранился хуже: на его лице — большие осыпи красок. Однако уцелевшая поверхность достаточна, чтобы увидеть выразительность облика в целом. Вдохновенное лицо

[3] *Marava-Chatzinicolau A., Toufexi-Paschou Chr.* Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece. Athens, 1978. Vol. 1. No 46. P. 189–197 (с предшествующей библиографией). Fig. 482; *Попова О.С.* На рубеже двух периодов византийского искусства XI в. Евангелие-апракос cod. 163 из Национальной библиотеки в Афинах // ВВ. 2014. Т. 73. С. 204–218. Рис. 2 (то же на англ. яз.: *Popova O.* At the Turning Point between two Periods in Byzantine Art of the Eleventh c.: Miniatures of the Lectionary 163 from the National Library of Greece // Rivista di storia della miniatura. 2015. Vol. 19. P. 17–30).

[4] Об искусстве так называемого «аскетического направления» второй четверти XI в. см.: *Попова О.С., Сарабьянов В.Д.* Мозаики и фрески Святой Софии Киевской. М., 2017. С. 239–439.

с поднятыми бровями, высоченным лбом, удлиненным овалом, глубоким взглядом, — в целом повторяет излюбленный византийский тип образа евангелиста Иоанна в рукописях XI в., таких как ГИМ, Син. гр. 518[5]; РНБ, греч. 72[6]; Vat. Barb. 461[7]; Vat. gr. 1156[8]; ГИМ, Син. гр. 41[9] (рис. 10–12).

На лице и шее лежат белые черточки светов. Сейчас они еле видны, но ранее составляли некий схематизированный рисунок. Лик Иоанна темный, преобладает густой коричневый цвет с добавлением большого пятна красных румян. Живопись пластичная, неоднородная, обладает оттенками, учитывающими объемную форму. Белые отметины светов, положенные черточками-мазками, контрастны по отношению к основной коричнево-красной живописной поверхности, что повышает характерную для этого образа напряженность. Резкие отрывистые световые блики в лице сочетаются с пластической полновесностью формы. Во второй половине XI в. в миниатюрах греческих рукописей подобные блики встречаются достаточно часто и поэтому только с большой осторожностью могут служить датирующим признаком. Их интенсивное использование как одного из самых важных приемов настанет в XII в., но уже в миниатюрах XI в. они были известны (рукописи ГИМ, Син. гр. 518[10], Дионисиу 587[11]). Остроту их выразительности оценили давно и стали применять даже в таких классических рукописях, как Евангельские чтения cod. 204 из Синайского монастыря конца X в. (св. Петр)[12]. Однако их присутствие в манускриптах XI в. не было постоянным вплоть до XII в., когда оно стало основой выразительности в появившихся экспрессивных вариантах стиля (два иллюстрированных списка гомилий Евфимия Зигавина в ГИМ и в Ватиканской библиотеке[13], Еван-

[5] *Попова О.С.* Византийская рукопись (Четвероевангелие) второй половины XI в. в Государственном иторическом музее (Син. гр. 518) // *Попова О.С.* Византийские и древнерусские миниатюры. М., 2003. С. 28–44. Ил. II.

[6] *Попова О.С.* Миниатюры Евангелия 1061 года (РНБ, гр. 72) и византийское искусство 60-х–70-х годов XI века // *Попова О.С., Захарова А.В., Орецкая И.А.* Византийская миниатюра второй половины X — начала XII в. М., 2012. С. 252–263. Ил. 218, 222.

[7] I vangeli dei popoli: La parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia. Mostra, Città del Vaticano, Palazzo della Cancelleria, 21 giugno — 10 dicembre 2000 / A cura di F. D'Aiuto, G. Morello, A.M. Piazzoni. Città del Vaticano, 2000. No 48. P. 231–233; *Попова О.С.* Образы и стиль византийского искусства второй половины X–XI веков по миниатюрам греческих рукописей // *Попова О.С., Захарова А.В., Орецкая И.А.* Византийская миниатюра… С. 100–105. Ил. 73.

[8] *Dolezal M.-L.* The Middle Byzantine Lectionary: Textual and Pictorial Expression of Liturgical Ritual. Vol. 1, 2. Unpublished Ph.D. Thesis. University of Chicago, 1991. P. 218–303; I vangeli dei popoli… No 54. P. 244–248; *Попова О.С.* Образы и стиль… С. 91, 94. Ил. 68.

[9] *Попова О.С.* Миниатюры греческого Четвероевангелия конца XI — начала XII века из Государственного исторического музея (Син. гр. 41) // *Попова О.С., Захарова А.В., Орецкая И.А.* Византийская миниатюра… С. 305–331. Ил. 267.

[10] См. прим. 5.

[11] *Pelekanidis S.M., Christou P.C., Tsioumis Ch., Kadas S.N.* The Treasures of the Mount Athos. Illuminated Manuscripts. Athens, 1973. Vol. I. P. 434–446. Figs. 189–277; *Dolezal M.-L.* Illuminating the Liturgical Word: Text and Image in a Decorated Lectionary (Mount Athos, Dionysiou Monastery, Cod. 587) // Word & Image. 1996. Vol. 12/1. P. 23–60.

[12] *Weitzmann K., Galavaris G.* The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai. The Illuminated Greek Manuscripts. Princeton, 1990. Vol. I. P. 42–47. Fig. 95. Pl. VII.

[13] *Spatharakis I.* Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453. Leiden, 1980. No 126. Vol. 1. P. 39–40; *Лазарев В.Н.* История византийской живописи. Т. 2. М., 1986. Ил. 257; *Parpulov G.R.* The Presentation Copies of the Panoplia Dogmatica // Палеография и кодикология. 300 лет после Монфокона. Материалы международной научной конференции. Москва,

гелие Vat. Urb. 2[14], Новый завет 1133 г. в музее П. Гетти в Лос-Анджелесе и лист из него в коллекции Канеллопулоса в Афинах[15]).

Следующая миниатюра в рукописи — изображение евангелиста Матфея (л. 93 об.; рис. 2). Она значительно отличается от предыдущей, с Иоанном. В отличие от Иоанна, Матфей изображен в устойчивой позе сидящего человека с широкими солидными очертаниями фигуры на сплошном золотом фоне, где нет почти никакого предметного окружения, только золотой переливающийся свет. Прекрасно пропорционированная фигура выглядит монументальной. Ее классическое величие сочетается с вдохновенностью облика. У Матфея — благородный тип лица интеллектуала, многократно воплощенный в образах искусства второй половины XI в. (рис. 6).

Разнообразные приметы насыщают художественное поле неким одухотворенным возбуждением, вносимым множеством складок, светов, бликов, острых мелких линий разного рода и назначения. Этому же служит взаимопросвечивание красочных тонов, создающее множество будто внезапно возникающих и исчезающих рефлексов нижнего голубого цвета хитона на верхнем розовом цвете плаща. Вся эта взволнованно рефлексирующая художественная среда нарушает классическую нейтральность формы и придает ей одухотворенный облик.

Третья миниатюра, с изображением Луки, — одна из самых оригинальных в рукописи (л. 206 об.; рис. 3, 7). Он непривычно сильно сгорбился, спина его выгнута дугой. Эта странная поза создает впечатление некой сдавленности фигуры, чему не соответствует пластическая убедительность головы и особенно мощной шеи. Возможно, такая поза намекает на отрешенную преданность работе писца.

Лука облачен в голубой хитон и светло-зеленый плащ, он сидит на табурете с красной подушкой перед столиком со столь же подробным, как в двух других миниатюрах, «писцовым натюрмортом». Через пюпитр Луки перекинут длинный свиток с текстом, нижний конец его упирается в пол. Свиток на редкость ломкий, в нескольких местах он переламывается, создавая острые поверхности и углы. На коленях евангелиста — большой толстый кодекс, на листах которого Лука пишет.

Пропорции фигуры идеальны с точки зрения классической нормы. Этому не мешает поза параболически выгнутой спины, она не меняет соотношений всех частей фигуры, остающихся правильными.

И все же, при столь явно выраженной любви к классическим установкам, миниатюра с Лукой не совпадает с ними — в ней слишком сильна взволнованность всей художественной поверхности. На ней очень много белых бликов, тоненьких

14–16 мая 2008 г. М., 2008. С. 124–127; Искусство Византии в собраниях СССР. Т. 2. М., 1977. № 513. С. 58–59; Древности монастырей Афона X–XVII веков в России. Из музеев, библиотек, архивов Москвы и Подмосковья. Каталог выставки 17 мая — 4 июля 2004 г. М., 2004. № II.13. С. 146.

[14] I vangeli dei popoli… No 58. P. 260–264; *Fachechi G.M.* Bibbie medievali nella biblioteca che fu di Federico da Montefeltro // Atti del VI Congresso di storia della miniatura, Urbino, 3–6 ottobre 2002 / A cura di L. Alidori. Urbino, 2002. P. 103–112; Byzantium 330–1453. Exhibition catalogue. Royal Academy of Arts, London, 25 October 2008–22 March 2009 / Ed. by R. Cormack, M. Vasilaki. L., 2009. No 59. P. 118, 395.

[15] *Nelson R.* Theoktistos and Associates in Twelfth-Century Constantinople: An Illustrated New Testament of A.D. 1133 // J. Paul Getty Museum Journal. 1987. Vol. 15. P. 53–78; The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843–1261 / Ed. by H.C. Evans, W.D. Wixom. N.Y., 1997. No 47. P. 93–94.

и прозрачных. Почти все они совсем не похожи на привычные мощные пробела, появляющиеся лучами или треугольниками, но представляют собой совсем иную по своей природе форму, соответствующую как будто легкому прикасанию света к поверхности. Контуры складок, всех или почти всех, имеют белильную обводку, часто даже самые малые драпировки имеют такие световые окантовки, как бы рамы. Вся поверхность мерцает светами разной величины и интенсивности.

В миниатюре с Лукой применен еще один особый прием изображения света, волнующего поверхность. Световые пятна, лежащие на материи, всегда прозрачны, и белый тон (белила) в них постепенно убывает к краям. В результате интенсивного белого практически нигде нет, свет представлен только в легких растушевках, как будто он коснулся материи с божественной легкостью и тем самым одухотворил ее.

Все эти приемы использовались достаточно широко в византийских миниатюрах второй половины XI в. типа изображений в Евангелиях Син. гр. 518 из ГИМ или cod. 57 из Национальной библиотеки Греции[16] (рис. 10, 13). Однако парижская рукопись отличается гораздо большим количеством светов всяких форм, мелькающих и озаряющих поверхность, при этом все они более тонки и хрупки. Общая озаренность материи здесь едва ли не важнее, чем ее классическая структура, в отличие от таких кодексов, как cod. 2645[17] и cod. 57 из Национальной библиотеки Греции, Син. гр. 518 из ГИМ и др.

Вдоль согнутой спины Луки стелется ткань — узкий кусок материи от его светло-зеленого плаща, создавая дополнительный контур. Благодаря этому образуется еще одна насыщенная светом форма, обволакивающая фигуру. Абрис фигуры Луки становится менее пластически отчетливым, скульптурное классическое начало чуть-чуть убывает. Напротив, усиливается впечатление светоносности фигуры и ее воздушной легкости.

Голова, шея, руки Луки написаны с усиленной пластичностью. Голова посажена на могучую обнаженную шею, на которой будто специально подчеркнуты контрасты рельефа. В лике таких контрастов меньше, но пластическое начало столь же важно и происходит от контрастов цвета. Общий тон в лике — достаточно темный, доминирует коричневый цвет, выступающий как телесный. Почти сливается с ним оливковый санкирь, контрастирует с ними красная подрумянка. Эту гамму делают интенсивной, даже яркой, довольно многочисленные белильные световые блики. Вся эта живописная активность дополняется сверкающей белизной белков глаз Луки, что сообщает его образу острую выразительность. Правда, при темной окраске лика строение формы обычно выступает сильнее, и роль белых светов может казаться несколько преувеличенной. Но в целом можно сказать, что во второй половине XI в. образовался общий художественный язык, и роль светов в письме лиц была в это время уже очень значительной.

Четвертая миниатюра с изображением евангелиста Марка сохранилась лучше других, практически без утрат (л. 315 об.; рис. 4, 8). Среди всех листов с

---

[16] *Попова О.С.* Четвероевангелие cod. 57 из афинской Национальной библиотеки // *Попова О.С., Захарова А.В., Орецкая И.А.* Византийская миниатюра… С. 264–304.

[17] *Marava-Chatzinicolau A., Toufexi-Paschou Chr.* Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece. Athens, 1978. Vol. 1. No 34. P. 139–149. Fig. 314–324; *Попова О.С.* Греческий кодекс второй половины XI в. в Национальной библиотеке Греции (cod. 2645) // ВВ. 2017. Т. 101. С. 174–187.

портретами она более всего похожа на изображение Матфея. Только сидит Марк в более удобной и более эффектной для обозрения позе. Как и другие авторы, он представлен в такой же обстановке скриптория, за столиком с «писцовым натюрмортом», с кодексами на пюпитре и на коленях, с пером в руке, в задумчивой позе и с задумчивым выражением лица. Он облачен в такие же античные одежды, хитон и гиматий, пластично облегающие фигуру, а между ног ниспадающие прямыми тяжелыми складками. Все столь наглядно, что у смотрящего на этот портрет остается ощущение какого-то плотного, гладко переливающегося шелка.

Фигура замечательна по пропорциям и легко может быть сравнима с античной статуей. Для византийских художников такая преданность классическим образцам была привычной, но при этом вполне могли допускаться погрешности. В изображении Марка погрешностей в пропорциях никаких нет.

Как и другие евангелисты, Марк облачен в светлые одеяния с взаимно рефлексирующими и просвечивающими тонами, создающими утонченный колорит. Во всех миниатюрах присутствует голубой, сочетающийся с нежнейшими тонами — светло-коричневым (у Иоанна), светло-зеленым (у Луки), светло-сиреневым (у Матфея и Марка, где плащи одинакового цвета с чуть разными оттенками).

Цвет в одеждах Марка не показан в полный тон, особенно в покрывающих верхних слоях тканей. Он всегда разбеленный, смешанный с белилами. В плаще свет, лежащий на материи, почти прозрачен, настолько он слит с раскраской светло-сиреневых тканей, и на этом пропитанном светом сложном цветовом тоне рефлексируют еще и блики от голубого хитона. Цвет становится светящимся, материя выглядит преображенной. Такой способ появления света, когда он сливается с материей, был распространен в это время не меньше, чем традиционное освещение треугольными пробелами. В изображении Марка использованы оба способа, и рядом с изображением пробелов едва ли не главную роль играет теперь другой способ освещения материи за счет ее внутреннего свечения.

Все четыре миниатюры этой рукописи исполнены одним художником. Особенности их художественного почерка, вплоть до самых мелких, совпадают.

Лик Марка производит наиболее острое впечатление в сравнении с портретами других евангелистов. Его живописная поверхность сохранилась почти без изменений. В трех других миниатюрах в связи с осыпями краски в лицах, частично утрачена первоначальная выразительность обликов. Только облик Марка дает полное представление о характере образов этого мастера и о его художественных приемах.

В лике — знакомые черты комниновского физиогномического типа: удлиненный овал, вытянутый, слегка загнутый книзу нос, тонкие контуры всех черт лица, вдумчивый взгляд, лоб в морщинах размышлений, благородный облик, на всем лежит печать интеллектуальной работы. Кажется, что так мог бы выглядеть ученый богослов или профессор императорского университета в Константинополе. Такой облик, видимо, как нельзя лучше соответствует характеру искусства этого времени — второй половины XI в., когда главными стали ценности образованности и культуры. Основные его установки можно в той или иной степени проследить во множестве образов этого времени, известных в основном по рукописям, многие из которых упоминались в этой статье.

В лице Марка — крупные, скульптурно четкие черты. Все они остро прорисованы тонкими линиями, отмечающими их контуры. Красочные слои положены столь же четко и раздельно. Охры основного телесного тона и чуть заметный зеленоватый (оливковый) санкирь по овалу лица эффектно сочетаются с яркой подрумянкой в виде круглых пятен на щеках и широких полукружий на лбу, вторящих дугам бровей. Все это дополняется белыми вспышками светов на разных поверхностях лица, шеи и рук.

Темный рисунок бровей и описей носа создает каркас, внутри которого — богатое колористическое поле, где в письме много красочной живописности. Некоторые поверхности, особенно на обнаженных частях рук, созданы втекающими друг в друга оттенками красок, не скрытыми мазками, будто «слеплены» цветом. Живописные приемы использованы разные. Есть и более сочные, с текучестью красок и открытым цветовым мазком, есть и более сдержанные, когда красочные слои лежат рядом, а не слеплены друг с другом. Во всех случаях это лишь разные варианты классического моделирования формы.

Среди рукописей второй половины XI в. живописная структура этой миниатюры похожа на аналогичные приемы в миниатюрах Евангелия из Исторического музея в Москве Син. гр. 41 конца XI или начала XII в.[18] (рис. 12).

В письме лика Марка все приемы как будто совершенно классические, только использованы они с такой тонкостью, что становятся едва заметны. Слишком тонка материя, слишком хрупки все линии, слишком заострены складки драпировок, неожиданно пронзительны светящиеся вспышки на пальцах, многосложно и почти неуловимо выражение взгляда.

Этот образ, классически благородный, утонченный, созерцательно-задумчивый, — один из самых впечатляющих портретов евангелистов в рукописях второй половины XI в. При этом не будет преувеличением сказать, что он совершенно типичен для искусства данного периода. Иллюстрированных рукописей этого времени довольно много, и миниатюры целого ряда из них похожи. Это был излюбленный физиогномический и психологический тип эпохи второй половины XI в., когда определяющими стали уже не аскетические установки, но ценности более индивидуальные, принадлежащие к миру культуры и интеллектуальной образованности скорее, чем к миру отрешенных молитвенных идеалов, характерных для искусства второй четверти и около середины XI в.[19] и проявившихся в таких его памятниках, как ансамбли мозаик и фресок в Осиос Лукас в Фокиде, в Софии Киевской, в Неа Мони на Хиосе, в Софии Охридской. Эти два разных художественных пласта совпадают с двумя следующими друг за другом этапами византийского искусства XI в.: второй четвертью — серединой и второй его половиной.

Попова Ольга Сигизмундовна
Доктор искусствоведения, профессор
Кафедра всеобщей истории искусства
Исторический факультет МГУ имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, кор. 4
119991 Москва
Электронная почта: popovy@mail.ru

[18] См. прим. 9.
[19] См. прим. 4.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Olga Popova

THE GREEK 11th CENTURY FOUR GOSPELS AT THE NATIONAL LIBRARY OF FRANCE (COD. GR. 189)

Abstract: The article is dedicated to the little studied miniatures in the Four Gospels with commentary, cod. Gr. 189 at the National Library of France in Paris. In the scholarly literature there are very few mentions of this manuscript dating it to the 12th century. A thorough study of the artistic qualities of the Paris Gospels miniatures in comparison with other illustrated manuscripts of the Early Comnenian period allows to suggest that they were created in the second half of the 11th century.

Keywords: Byzantine miniature, illustrated manuscripts, Byzantine painting of the 11th century, Gospels, Par. Gr. 189, National Library of France.

Literature Cited

Anderson, J.C. *The New York Cruciform Lectionary.* University Park, Pennsylvania 1992.

Bordier, H. *Description des peintures et autres ornements contenus dans les manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale.* Paris 1883.

Byzance et la France médiévale. Paris 1958.

Cormack, R., and Vasilaki, M. *Byzantium 330–1453. Exhibition catalogue. Royal Academy of Arts, London, 25 October 2008 – 22 March 2009.* London 2009.

D'Aiuto, F., Morello, G., and Piazzoni, A.M. *I vangeli dei popoli: la parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia. Mostra, Città del Vaticano, Palazzo della Cancelleria, 21 giugno – 10 dicembre 2000.* Città del Vaticano 2000.

Dolezal, M.-L. *The Middle Byzantine Lectionary: Textual and Pictorial Expression of Liturgical Ritual.* Vol. 1–2. Unpublished Ph.D. Thesis. University of Chicago 1991.

Dolezal, M.-L. "Illuminating the Liturgical Word: Text and Image in a Decorated Lectionary (Mount Athos, Dionysiou Monastery, Cod. 587)." *Word & Image* 12/1 (1996). P. 23–60.

Drevnosti monastyrey Afona X–XVII vekov v Rossii. Iz muzeev, bibliotek, arkhivov Moskvy i Podmoskov'ya. Katalog vystavki 17 maya — 4 iyulya 2004 g. Moscow 2004.

Evans, H.C., and Wixom, W.D., eds. *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843–1261.* New York 1997.

Fachechi, G.M. "Bibbie medievali nella biblioteca che fu di Federico da Montefeltro." In Alidori, L., ed. *Atti del VI Congresso di storia della miniatura, Urbino, 3–6 ottobre 2002.* Urbino 2002.

Iskusstvo Vizantii v sobraniyakh SSSR. Moscow 1977.

Lazarev, V.N. *Istoriya vizantiyskoy zhivopisi.* Moscow 1986.

Marava-Chatzinicolau, A., and Toufexi-Paschou, Chr. *Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece.* Vol. 1. Athens 1978.

Nelson, R. "Theoktistos and Associates in Twelfth-Century Constantinople: an Illustrated New Testament of A.D. 1133." *J. Paul Getty Museum Journal* 15 (1987). P. 53–78.

Omont, H. *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale.* Paris 1929.

Parpulov, G.R. "The Presentation Copies of the Panoplia Dogmatica." In *Paleografiya i kodikologiya. 300 let posle Monfokona.* Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. Moskva, 14–16 maya 2008 g. Moscow 2008. P. 124–127.

Pelekanidis, S.M., Christou, P.C., Tsioumis, Ch., and Kadas, S.N. *The Treasures of the Mount Athos. Illuminated Manuscripts.* Vol. I. Athens 1973.

Popova, O.S. "Vizantiyskaya rukopis' (Chetveroevangelie) vtoroy poloviny XI v. v Gosudarstvennom istoricheskom muzee (Sin. gr. 518)." In Popova, O.S. *Vizantiyskie i drevnerusskie miniatyury.* Moscow 2003. P. 28–44.

Popova, O.S. "Miniatyury grecheskogo Chetveroevangeliya kontsa XI — nachala XII veka iz Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeya (Sin. gr. 41)." In Popova, O.S., Zakharova, A.V., and Oretskaya, I.A. *Vizantiyskaya miniatyura vtoroy poloviny X – nachala XII v.* Moscow 2012. P. 305–331.

Popova, O.S. "Chetveroevangelie cod. 57 iz afinskoy Natsional'noy biblioteki." In Popova, O.S., Zakharova, A.V., and Oretskaya, I.A. *Vizantiyskaya vtoroy poloviny X — nachala XII v.* Moscow 2012. P. 264–304.

Popova, O.S. "Miniatyury Evangeliya 1061 goda (RNB, gr. 72) i vizantiyskoe iskusstvo 60-kh — 70-kh godov XI veka." In Popova, O.S., Zakharova, A.V., and Oretskaya, I.A. *Vizantiyskaya miniatyura vtoroy poloviny X — nachala XII v.* Moscow 2012. P. 252–263.

Popova, O.S. "Na rubezhe dvukh periodov vizantiyskogo iskusstva XI v. Evangelie-aprakos cod. 163 iz Natsional'noy biblioteki v Afinakh." *Vizantiyskiy vremennik* 73 (2014). P. 204-218.

Popova, O.S. "At the Turning Point between two Periods in Byzantine Art of the Eleventh c.: Miniatures of the Lectionary 163 from the National Library of Greece." *Rivista di storia della miniatura* 19 (2015). P. 17–30.

Popova, O.S. "Grecheskiy kodeks vtoroy poloviny XI v. v Natsional'noy biblioteke Gretsii (cod. 2645)." *Vizantiyskiy vremennik* 101 (2017). P. 174–187.

Popova, O.S., and Sarab'yanov, V.D. *Mozaiki i freski Svyatoy Sofii Kievskoy.* Moscow 2017.

Spatharakis, I. *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453.* Leiden 1980.

Weitzmann, K., and Galavaris, G. *The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai. The Illuminated Greek Manuscripts.* Princeton 1990.

Olga Popova

D. Sc. in Art History, professor
Department of Universal Art History
Lomonosov Moscow State University
Faculty of History
Lomonosovsky prospect, 27–4
119991 Moscow

e-mail: popovy@mail.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

А.В. Захарова, С.В. Мальцева

НОВЫЕ ДАННЫЕ О РОСПИСЯХ X–XI вв. В ТАО-КЛАРДЖЕТИ ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ Н.Л. ОКУНЕВА 1917 г.*

Аннотация: В статье публикуются фотографии росписей храма в Пархали и Ишханского собора в Тао, выполненные экспедицией Н.Л. Окунева в 1917 г. и хранящиеся ныне в ФО НА ИИМК РАН в Санкт-Петербурге. Эти росписи до настоящего времени были известны исследователям лишь в общих чертах по другим описаниям и фотографиям. В течение последнего столетия росписи Пархали были скрыты под побелкой, а росписи Ишхани были частично утрачены. На основе материалов экспедиции Окунева предлагается более точная и полная реконструкция иконографических программ этих ансамблей.

Ключевые слова: Пархали, Ишхани, Н.Л. Окунев, Е. Такайшвили, ИИМК, Тао-Кларджети, грузинская монументальная живопись.

В X — первой половине XI в. княжество Тао-Кларджети (ныне северо-восток Турции) становится ядром будущего объединенного Грузинского царства и переживает эпоху яркого расцвета культуры, достигшего своего апогея при Давиде I Куропалате (961–1000). В это время возводится и расписывается несколько знаменитых храмов, о которых пойдет речь в данной статье: Отхта-эклесиа (960-е гг., перестройка и росписи ок. 978 г.), церковь Св. Иоанна Предтечи в Пархали (постройка и росписи незадолго до 973 г.), церковь Св. Иоанна Предтечи в Ошки (постройка 963–973 гг., росписи последней трети X в. и 1036 г.), Ишханский собор (перестройка более древнего храма и росписи ок. 1032 г.), собор монастыря Хахули (постройка при Давиде I Куропалате, росписи второй четверти XI в.) и др.[1]

Изучение средневековых храмов Тао-Кларджети началось еще в XIX в.[2] Однако исследователей в большей степени интересовала их великолепная архитек-

* Исследование подготовлено при поддержке Российского научного фонда (грант № 14–28–00213).
В настоящей статье архивные исследования и отождествление сюжетов росписей осуществлены авторами совместно, иконографический анализ проведен А.В. Захаровой. Мы сердечно благодарим О.А. Лозовую (Воропаеву) за публикуемые здесь прорисовки фресок, сделанные ею на основании архивных фотографий.

[1] *Djobadze W.* Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klardjet'i, and Šavšet'i. Stuttgart, 1992. P. 89–217; *Skhirtladze Z.* The Oldest Murals at Oshki Church: Byzantine Church Decoration and Georgian Art // Eastern Christian Art. 2010. Vol. 7. P. 97–134.

[2] Inscriptions géorgiennes et autres / Recueillies par le Père Nersès Sargisian et expliquées par M. Brosset // Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg. 1864. VII série. T. 8, No 10; *Бакрадзе Д.* Об археологической поездке совершенной в 1879 году по поручению Акаде-

тура, скульптурный декор и надписи, содержащие те или иные исторические сведения; росписи, сохранившиеся в виде небольших фрагментов в плохом состоянии, привлекали внимание ученых значительно меньше[3]. Между тем эти росписи ценны для истории искусства как Закавказья, так и Византии, к которой они очень близки.

Важнейший вклад в изучение монументальной живописи Тао-Кларджети внес академик Еквтиме Такайшвили, который в 1917 г. для исследования этих памятников организовал экспедицию. По ее материалам в 1920 г. в Тбилиси была устроена выставка, однако только в 1952 г. было осуществлено полное издание сделанных тогда описаний, чертежей, рисунков и фотографий[4]. Долгое время именно книга Е. Такайшвили была главным источником сведений о росписях храмов Тао-Кларджети.

С конца 1950-х гг. их изучением стали заниматься западные специалисты, в первую очередь Николь и Мишель Тьерри[5]. Советским исследователям эти ансамбли не были доступны, тем не менее их описания есть в нескольких работах[6]. В последние десятилетия возобновилось активное изучение этого материала грузинскими специалистами, а также появились работы турецких исследователей, в результате чего были уточнены многие исторические вопросы, высказаны суждения о стиле, иконографии и технике живописи этих ансамблей, значительно расширен круг аналогий среди произведений грузинского искусства[7].

мии Наук в Чорохский бассейн, Батум, Артвин и Артанудж // ЗИАН. 1881. Т. 37. Кн. 1. С. 47–50; *Казбек Г.Н.* Три месяца в Турецкой Грузии // Записки Кавказского отделения Русского географического общества. Тифлис, Кн. X. Вып. 1. 1876. С. 1–140 и др.

[3] Обширная библиография по памятникам этого региона приводится на портале `http://tao-klarjeti.com/portal/en/bibliography?showall=1\&limitstart=` (дата обращения: 04.11.2017).

[4] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция 1917 г. в южные провинции Грузии. Тбилиси, 1952.

[5] *Thierry N et M.* Peintures du X^e siècle en Géorgie Meridionale et leur rapports avec la peinture byzantine d'Asie Mineure // Cahiers archéologiques. 1975. Vol. 24. P. 73–113; *Thierry N.* Peintures géorgiennes en Turquie // Bedi Kartlisa. Revue de Kartvelologie. 1984. T. 47. P. 135–171; *Eadem.* Peintures historiques d'Oški (Tao) // Revue des études géorgiennes et caucasiennes. 1986. T. 2. P. 135–153; *Eadem.* A propos des Deisis d'Oški // Oriens Christianus. 1992. Bd. 76. P. 227–234; *Velmans T., Alpago Novello A.* Miroir de l'invisible. Peintures murales et architecture de la Géorgie (VI^e — XV^e s.). P., 1996. P. 27–29, 46–47 и др.

[6] *Амиранашвили Ш.Я.* История грузинской монументальной живописи. Т. 1. Тбилиси, 1957. С. 36–37, 104–108; *Лазарев В.Н.* История византийской живописи. М., 1986. Т. 1. С. 84–86. Здесь же следует назвать важнейшую работу Тинатин Вирсаладзе, опубликованную посмертно: ვირსალაძე თ. X–XI საუკუნეების ზოგიერთი ტაო-კლარჯული მოხატულობა // ვირსალაძე თ. ქართული მახატვრობის ისტორიიდან. თბილისი, 2007. ფ. 10–100.

[7] ალექსიძე ნ., ხოშტარია დ. ახალი ცნობები ტაო-კლარჯეთის სიძველეთა შესახებ (1990 წლის ექსპედიცია) // ლიტერატურა და ხელოვნება. 1991. ტ. 1. ფ. 117–161; პრივალოვა ე. ზოგიერთი შენიშვნა ტაო-კლარჯეთის მოხატულობების შესახებ // საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა დაცვისა და გამოყენების მტავარი სამეცნიერო-საწარმოო სამმართველო. სამეცნიერო შრომების წელიწდეული II. თბილისი, 1996. ფ. 5–14; პრივალოვა ე. კვლავ ზოგი რამ ტაო-კლარჯეთის მოხატულობათა შესახებ // საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა დაცვისა და გამოყენების მტავარი სამეცნიერო-საწარმოო სამმართველო. სამეცნიერო შრომების წელიწდეული IV–V. თბილისი, 1999–2000. P. 22–32; *Privalova E.* Notes on the Murals of Tao-Klardjeti (X–XIII cc.) // *Ἅγιον Ὄρος. Φύση — Λατρεία — Τέχνη.* Θεσσαλονίκη, 2001. P. 61–71; *Skhirtladze Z.* The Mother of All the Churches: Remarks on the Iconographic Programme of the Apse Decoration of Dort Kilise // Cahiers archéologiques. 1995. Vol. 43. P. 101–116; *Idem.* Early Medieval Georgian Monumental

Фотографии и описания начала XX в. сохраняют свою ценность для изучения монументальной живописи Тао-Кларджети, поскольку за прошедшие десятилетия многие росписи оказались утрачены полностью или частично. Поэтому тем более важным представляется введение в научный оборот еще одного источника, до сих пор мало известного. Речь идет о материалах экспедиции Н.Л. Окунева, обследовавшего храмы Тао-Кларджети практически одновременно с экспедицией Е. Такайшвили летом 1917 г.

Н.Л. Окунев (1885–1949) более известен как исследователь древнерусского, византийского и сербского средневекового искусства[8]. Он учился на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета у Д.В. Айналова в 1905–1911 гг. По окончании университета в 1911 г. он участвовал в работе экспедиции академика Н.Я. Марра в Ани. По рекомендации Н.Я. Марра Окунев становится действительным членом ИРАО. В 1913–1914 гг. Н.Л. Окунев был секретарем Русского археологического института в Константинополе. По возвращении в Петроград он занимается в основном древнерусским искусством, однако не оставляет и своих занятий искусством Закавказья. В начале июня 1917 г. он получает должность приват-доцента Петроградского университета, а в конце того же месяца отправляется по приглашению Н.Я. Марра в экспедицию в Карсскую область, организованную в рамках деятельности Академии наук по охране и изучению христианских древностей в районе военных действий на Кавказском фронте.

В июле 1917 г. экспедиция работала в Гассан Кале, Мамахатуне, Эрзинджане, Эрзеруме, Байбурте и др. Вскоре один из ее членов, архитектор Белобородов, заболел, и Окунев продолжил работу вдвоем с фотографом Бульбенко. В августе они обследовали и фотографировали храмы, расположенные в бассейне реки Чорох: Отхта-эклесиа (Дорт-килисе), Пархали (Бархал), Ишхани (Ишхан), Ошки (Эошк-ванк), Хахули (Хаху). После этого через Олты и Бана они поехали в Карс, а оттуда вернулись в Тифлис. На обратном пути они встретили экспедицию Е. Такайшвили, двигавшуюся по тому же маршруту в обратном порядке[9].

По возвращении в Петроград Н.Л. Окунев успел издать краткий отчет о своей экспедиции[10]. Однако продолжить исследования в этом направлении ему не

Painting: Establishment of the System of Church Decoration // Oriens Christianus. 1997. Bd. 81. P. 194–200; *Idem.* The Murals of Otkhta Eklesia. Tbilisi, 2009; *Idem.* The Oldest Murals at Oshki… P. 97–134; *Silogava V., Shengelia K.* Tao-Klardjeti. Tbilisi, 2006; *Dvali T., Andguladze N.* Ishkhani. Tbilisi, 2010; *Dvali T., Andguladze N.* Otkhta Eklesia. Tbilisi, 2011; *Kadiroğlu M.* The Architecture of the Georgian Church at Ishan. Frankfurt-am-Main; New York, 1991; *Kadiroğlu M., Işler B.* Gürcü sanatının ortaçağı. Ankara, 2010. P. 132–142, 150–163 и др.

[8] О Н.Л. Окуневе см.: *Янчаркова Ю.* Историк искусства Н.Л. Окунев (1885–1949). Жизненный и научный путь // История и историки. 2007. Историографический вестник. 1. М., 2009, 239–280; *Она же.* К истории взаимоотношений Н.Л. Окунева с Н.Я. Марром. Публикация писем // Вспомогательные исторические дисциплины. 2007. Т. XXX (СПб., 2007). С. 495–513; *Jancárková J.* Историк искусства Николай Львович Окунев (1885–1949). Жизненный путь и научное наследие. Heidelberg, 2014.

[9] Об этом Н.Л. Окунев сообщает Н.Я. Марру в письме из Тифлиса от 4 сентября 1917 г., опубликованном Ю. Янчарковой: *Янчаркова Ю.* К истории взаимоотношений Н.Л. Окунева с Н.Я. Марром… С. 508–509.

[10] [*Окунев Н.Л.*]. Предварительный отчет приват-доцента Петроградского университета Н.Л. Окунева о командировке летом 1917 г. на Кавказский фронт для охраны памятников древности и культуры // Известия РАН. 1917. № 17. С. 1435–1438.

позволили последовавшие вскоре Октябрьская революция и Гражданская война. Много лет спустя, уже в эмиграции в Праге, Окунев опубликовал лишь одну краткую обзорную статью об архитектуре Закавказья, в которой фигурирует несколько фотографий и чертежей, сделанных в 1917 г.[11] В этой же статье ученый упоминает, что материалы экспедиции находятся при нем (т. е. в Праге)[12], но обнаружить его дневники пока не удалось. 427 снимков, сделанных Окуневым и Бульбенко, хранятся в Санкт-Петербурге в Фотоотделе Научного архива Института истории материальной культуры Российской академии наук (ф. 23, колл. 177/1–427, негативы II 7687–8113, альбомы отпечатков О.186–192). Некоторые из них были опубликованы Н.М. Токарским (в основном фотографии Ишханского собора)[13], тогда как другие до сих пор не введены в научный оборот[14]. Будучи специалистом прежде всего по живописи и имея возможность пользоваться услугами профессионального фотографа, Окунев зафиксировал многие части росписей храмов Тао-Кларджети, которые либо совсем не дошли до наших дней, либо сохранились в значительно худшем состоянии. Именно этот материал мы представим в настоящей статье.

Пархали

Среди материалов экспедиции Окунева особую ценность представляют фотографии росписей церкви Св. Иоанна Предтечи в Пархали, построенной незадолго до 973 г.[15] (ф. 23, колл. 177/71–177/82, негативы II 7757–7768, отпечатки О.187.6–О.187.17). О росписях этого храма есть краткое упоминание у Г.Н. Казбека, который писал, что в апсиде было изображение Спасителя, окруженного сонмом святых[16]. Экспедиция Е. Такайшвили обследовала храм уже без участия руководителя, поэтому описание росписей в его книге практически отсутствует, а из фотографий опубликованы лишь два снимка апсиды и два снимка ниш у восточных столбов[17]. Вскоре после 1917 г. росписи Пархали были полностью скрыты под побелкой, и лишь в 2017 г. начата их расчистка и реставрация[18]. До

[11] *Окунев Н.Л.* Армяно-грузинская церковная архитектура и ее особенности // Русский зодчий за рубежом 1938. № 9–10. С. 17–20.

[12] Там же. С. 17.

[13] *Токарский Н.М.* Из истории средневекового зодчества в Тайкском княжестве. Ереван, 1988.

[14] Мы сердечно благодарим А.Ю. Виноградова, который привлек наше внимание к этим материалам. В 2017 г. нами был сделан доклад и опубликована статья о росписях Пархали: *Maltseva S., Zakharova A.* The Materials of Nikolai Okunev's Expedition of 1917 on the Wall-Paintings of Parkhali // International conference «Georgia — Byzantium — Christian East». Abstracts of Papers. Tbilisi, 2017. P. 170–171; *Zakharova A., Maltseva S.* The Materials of Nikolai Okunev's Expedition of 1917 on the Wall-Paintings of Parkhali // Actual Problems of Theory and History of Art: Collection of Articles. Vol. 7. SPb., 2017. P. 679–688.

[15] О храме Пархали и его датировке см.: *Беридзе В.* Место памятников Тао-Кларджети в истории грузинской архитектуры. Тбилиси, 1981. № 25. С. 167–168, 304–305; *Закарая П.П.* Зодчество Тао-Кларджети. Тбилиси, 1990. С. 134–143; *Djobadze W.* Early Medieval Georgian Monasteries… P. 178–190.

[16] *Казбек Г.Н.* Три месяца в Турецкой Грузии // Записки Кавказского отделения Русского географического общества. Кн. X. Вып. 1. Тифлис, 1876. С. 120–124.

[17] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… Табл. 144, 147.

[18] О текущей реставрации в Пархали см.: `https://www.facebook.com/pg/culturegovge/photos/?tab=album\&album_id=1383369715044632` (дата обращения: 04.11.2017).

сих пор фотографии экспедиции Такайшвили были единственным источником для попыток реконструкции программы росписей Пархали, предпринимавшихся Е. Приваловой[19] и З. Схиртладзе[20]. Теперь мы можем предложить более точную реконструкцию иконографической программы этого ансамбля на основании материалов Окунева.

Росписи в Пархали находились в основном в апсиде. Фрески были частично сбиты или обезображены пятнами краски. На общем виде апсиды (ф. 23, колл. 177/74, негатив II 7760, отпечаток О.187.9; рис. 1) хорошо видно, что фрески располагались здесь в шесть регистров: в конхе было помещено Видение Христа во славе, далее шли два яруса со стоящими фигурами Богоматери с архангелами, апостолов и пророков, затем два яруса с евангельскими сюжетами и еще один ярус с неидентифицированными сюжетами.

На фотографии верхней части апсиды (ф. 23, колл. 177/75, негатив II 7761, отпечаток О.187.10; табл. I, рис. 2) лучше видны остатки фигуры Спасителя в конхе: овальная мандорла, лик, нимб, раскрытое Евангелие и держащие его пальцы левой руки, шесть ножек широкого престола, нижние края одежды, ступни ног, стоящие на подножии. Справа рядом с мандорлой видно поднятое вверх крыло и маленький нимб, принадлежавшие фигурке одного из апокалиптических существ (символов евангелистов), окружавших престол, или тетраморфу. У левого края конхи видны фрагменты нимба и головы. Вероятно, это была фигура одного из архангелов, стоящих по сторонам от Спасителя. В верхней части композиции слева и справа от центра просматриваются остатки полуфигур парящих ангелов.

Подобные изображения Теофании были широко распространены в искусстве всего восточнохристианского региона в IX–X вв., в том числе в Каппадокии и Грузии[21]. Из каппадокийских росписей можно привести, например, композиции в Хачлы килисе в Кызыл-Чукур (начало X в.), в жертвеннике Новой церкви Токалы в Гёреме (950-е гг.) и др.[22]

Более близкие примеры того же времени есть в Грузии, в Давид-Гареджа и Сванетии. Среди самых ранних — росписи пещерных церквей IX–X вв. монастыря Саберееби и росписи IX в. в апсиде купольной церкви монастыря Св.

[19] *Privalova E.* Notes on the Murals of Tao-Klardjeti (X–XIII cc.) // Ἅγιον Ὄρος. Φύση — Λατρεία — Τέχνη. Θεσσαλονίκη, 2001. P. 61–71. В этой обзорной работе, опубликованной посмертно, Е. Привалова реконструировала программу Пархали следующим образом: «…росписи здесь были помещены в пять (может быть, шесть) регистров. Верх, вероятнее всего, занимала такая же триумфальная сцена [как в Отхта], если под «сонмом святых» Г. Казбек подразумевал «сонм ангелов». <…> Под конхой — Богоматерь между двумя ангелами в центре ряда апостолов, ниже — ряд Отцов церкви и небольшие евангельские сюжеты, размещенные, как кажется, в два яруса» (Ibid. P. 66). Как нам любезно сообщила профессор М. Дидебулидзе, существует неизданное более полное описание росписей Пархали, выполненное Е. Приваловой по материалам экспедиции Е. Такайшвили. К сожалению, оно не было нам доступно.

[20] Как и Е. Привалова, З. Схиртладзе предполагал, что программа росписи Пархали должна быть похожа на Отхта: «…росписи алтаря занимали пять ярусов, а также восточные части примыкающих к алтарю стен и ниши на восточных гранях столбов. <…> Христос во славе с сонмом ангелов в конхе, в следующих трех регистрах — ряды стоящих фигур, в софите окна — полуфигура в медальоне и по одной стоящей фигуре в откосах, в нижнем регистре — ряд сцен» (*Skhirtladze Z.* The Murals… P. 358).

[21] *Velmans T., Alpago Novello A.* Miroir de l'invisible… 19–30; *Skhirtladze Z.* Early Medieval Georgian Monumental Painting… P. 174–200.

[22] *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991. P. 50–53, 99. Pl. 39, 40, 65.

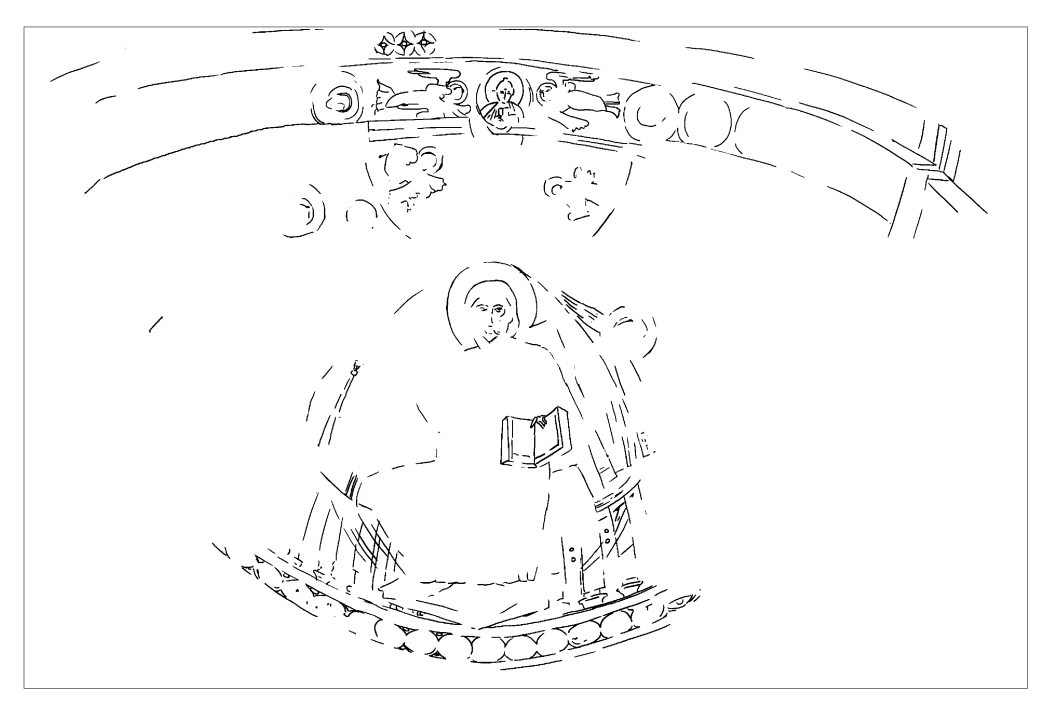


Таблица I. Фрагменты росписи в конхе апсиды: ангелы, несущие медальон с Христом, и Теофания. Церковь Св. Иоанна Предтечи в Пархали. Ок. 973 г. Прорисовка О.А. Лозовой

Додо[23]. Среди самых близких аналогий Пархальской композиции можно указать Теофанию в апсиде церкви Спасителя в Чвабиани в Верхней Сванетии (978–1001)[24]. Первоначальные росписи, сохранившиеся в апсиде этого храма, отличаются очень высоким уровнем исполнения и, как мы полагаем, связаны с монументальной живописью Тао-Кларджети[25]. В Теофании здесь также присутствуют фигуры ангелов в верхней части композиции. Несомненно, подобная композиция была в Отхта-эклесиа, но от нее остались только следы мандорлы, плеч и головы Христа с крещатым нимбом, а также следы нескольких изображений ангелов в верхней части[26].

В Пархали над Теофанией в зените алтарной арки было еще одно поясное изображение Спасителя, с благословляющей десницей и Евангелием в руке. Оно заключено в медальон, который несут два летящих ангела. В каждом из склонов

[23] См.: *Амиранашвили Ш.Я.* История грузинской монументальной живописи… С. 30–35, табл. 17–23; *Шевякова Т.С.* Монументальная живопись раннего средневековья Грузии. Тбилиси, 1983. С. 9–16. Ил. 26, 27, 34, 48–50; *Вольская А.И.* Ранние росписи Гареджи // IV Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1983. С. 3–13; *Skhirtladze Z.* Early Medieval Georgian Monumental Painting… P. 178–194.

[24] См.: *Шевякова Т.С.* Монументальная живопись… С. 16; *Аладашвили Н.А., Алибегашвили Г.В., Вольская А.И.* Живописная школа Сванети. Тбилиси, 1983. С. 27–29; *Velmans T., Alpago Novello A.* Miroir de l'invisible… P. 26–27.

[25] *Zakharova A., Sverdlova S.* Original Wall Paintings at the Church of the Saviour in Chvabiani (Upper Svaneti, Georgia) and Byzantine Art at the Turn of the 10th to 11th cc. // Zograf. 2016. No. 39. P. 11–23.

[26] *Thierry N. et M.* Peintures du Xe siècle… P. 76; *Velmans T., Alpago Novello A.* Miroir de l'invisible… P. 27–29; *Skhirtladze Z.* The Murals… P. 49–52, 310, 318, figs. 41–44, pl. IV.1, V.1; *Dvali T., Andguladze N.* Otkhta Eklesia… P. 40, 43, 47.

алтарной арки размещалось еще по шесть медальонов с полуфигурами святых. Судя по одеяниям и бородатым ликам, видимым в верхних медальонах, это были пророки или праотцы.

Такое размещение медальонов с пророками и праотцами в склонах алтарной арки также очень часто встречается в монументальной живописи всего восточно-христианского региона[27]. В качестве примеров можно привести росписи церквей в Каппадокии (Хачлы килисе в Кызыл Чукур, начало X в., и др.)[28] и Грузии (церковь села Несгуни в Верхней Сванетии, первая половина X в. и др.)[29].

Изображение Христа в медальоне, несомом ангелами, — скорее, редкость. Эту композицию можно интерпретировать как сокращенный вариант Вознесения или как более общий образ Христа во Славе, что в нашем случае предпочтительно, поскольку Его окружают не апостолы, а пророки. Среди немногих аналогий в византийской монументальной живописи можно привести росписи начала X в. в Кылычлар-килисе в Гёреме (поясное изображение Христа, несомое ангелами, здесь представлено без медальона) или Карабаш-килисе в Соганлы в Каппадокии (первый слой: начало X в., второй слой с повторением аналогичной композиции — 1061 г.)[30]. Подобные решения встречаются в более поздних росписях церквей Сванетии, например, в церкви Пусда в Местии и, возможно, в церкви Архангелов в Цвирми (обе XII в.)[31].

Под Теофанией в Пархали идет широкая полоса орнамента, а не поклоняющиеся Этимасии ангелы, как в Отхта-эклесиа[32]. Далее следуют два яруса стоящих фигур (табл. II). Центральная фигура в верхнем ярусе изображена с воздетыми руками, от которых спускаются вниз длинные полы широкой одежды. Очевидно, это Богоматерь Оранта. По аналогии с Отхта-эклесиа можно предполагать, что рядом с Богородицей были архангелы, однако на фотографиях из ИИМК эти фигуры получились нерезко. Другие фигуры верхнего яруса облачены в хитоны и гиматии, у некоторых можно различить книги в руках, что позволяет идентифицировать их как изображения апостолов.

В следующем ярусе почти все сохранившиеся фигуры, которые можно различить на фотографиях, облачены в хитоны и гиматии и держат в руках развернутые свитки, что характерно для пророков. В центральной части по одеждам удалось отождествить двух пророков как Давида и Даниила: первый одет в богатое платье с нашивками на коленях и на подоле, второй — в короткий хитон, штаны и сапожки[33].

В Отхта-эклесиа пророки занимают только центральную часть этого яруса (по четыре фигуры по сторонам от окна), далее идут изображения святите-

[27] *Jolivet-Lévy C.* La Cappadoce médiévale: images et spiritualité. P., 2001. P. 174–178.

[28] *Jolivet-Lévy C.* Les églises… P. 50–53. Pl. 39, 40.

[29] *Шевякова Т.С.* Монументальная живопись… Ил. 64–66.

[30] *Jolivet-Lévy C.* Les églises… P. 139, 267–270. Pl. 86, 148, fig. 1.

[31] *Шевякова Т.С.* Монументальная живопись… Ил. 101; *Velmans T.* L'image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans celles d'autres régions du monde byzantin // Cahiers archéologiques. 1980–1981. Vol. 29. P. 63. Центральное изображение на триумфальной арке в Цвирми плохо сохранилось, уверенности в том, что архангелы несли именно медальон с поясным Пантократором, у нас нет.

[32] См. прим. 26.

[33] Об иконографии пророков Даниила и Давида см.: Reallexikon zur Byzantinischen Kunst / Hrsg. M. Restle, K. Wessel. Stuttgart, 1966. Bd. I. Sp. 1113–1120, 1145–1161 (K. Wessel).

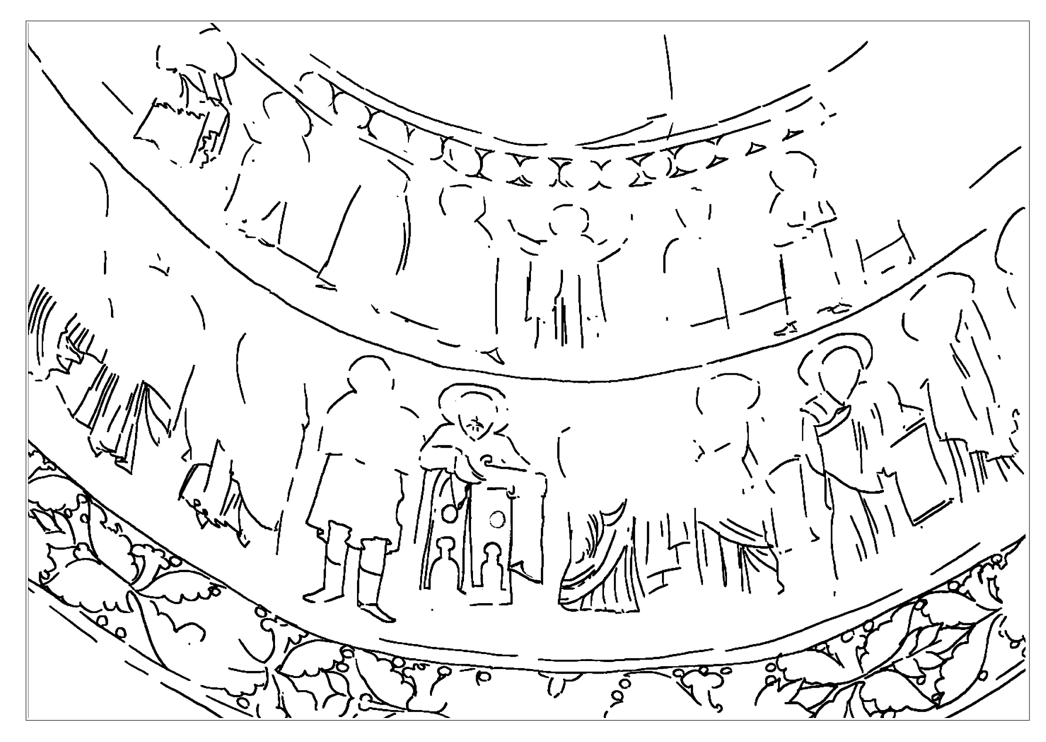


Таблица II. Фрагменты росписи в апсиде. Богородица, апостолы и пророки. Церковь Св. Иоанна Предтечи в Пархали. Ок. 973 г. Прорисовка О.А. Лозовой

лей[34]. Возможно, аналогичная комбинация была и в Пархали, однако пока нам не удалось выявить ни одной фигуры, облачения которой были бы похожи на святительские. Поэтому мы склоняемся к мнению, что в этом регистре были изображены только пророки и, возможно, праотцы.

Если изображение Богородицы и апостолов под Теофанией вполне традиционно и имеет множество аналогий, то выделение пророков в особый чин и расположение их в центральной части апсиды несколько необычно, хотя и вполне объяснимо. Во-первых, это решение, могло быть подсказано большой высотой апсиды. Во-вторых, храм посвящен св. Иоанну Предтече, который почитался как последний и величайший из пророков. Вероятно, его изображение находилось в центральной части одного из этих двух ярусов, либо рядом с Богородицей и архангелами, либо рядом с Давидом. По имеющимся фотографиям выявить его пока не удается. В-третьих, выделение пророков в особый чин обогащало и усиливало символическое значение композиции Теофании в конхе как вечного прославления Христа, предвозвещенного в Ветхом Завете[35]. Следует отметить особое место, которое занимает изображение пророка Давида — святого покровителя ктитора храма Давида Куропалата и всей династии Багратидов[36].

[34] *Thierry N et M.* Peintures… P. 81; *Skhirtladze Z.* The Murals… P. 58–65, 319, figs. 56–69, pls. IX–XII; *Dvali T., Andguladze N.* Otkhta Eklesia… P. 51, 62.

[35] О соотношении теофанических видений и образов пророков в искусстве Византии, восточнохристианского мира и Закавказья см.: *Skhirtladze Z.* The Murals… P. 342–343.

[36] Об особом почитании пророка Давида см.: *Skhirtladze Z.* The Murals… P. 345, 353–357.

Другие случаи размещения в апсиде пророческого ряда известны среди произведений монументальной живописи Закавказья. Так, пророческий чин над рядом с изображениями Богородицы, Иоанна Крестителя и апостолов был в Татеве (930 г.)[37]. Пророческий чин наряду с апостольским и святительским имеется в росписях алтаря церкви Рождества Богородицы в Бетании[38]. Как и в Пархали, одно из центральных мест в этом пророческом ряду занимает пророк Давид, рядом с ним изображен Даниил.

Ниже в апсиде Пархали, как и в Отхта-эклесиа, представлены евангельские сюжеты (рис. 3–5). Нижняя часть апсиды Пархали разделена двойными горизонтальными полосами разгранки на три яруса. Два верхних яруса занимают евангельские сцены, определить сюжеты самого нижнего яруса нам пока не удалось. Эти изображения пострадали не только от отслаивания штукатурки с красочным слоем, но и были специально замазаны темной краской, поскольку здание долгое время использовалось как мечеть. Тем не менее нам удалось различить почти все сохранившиеся композиции верхнего яруса и некоторые композиции среднего яруса на двух фотографиях: ф. 23, колл. 177/76, негатив II 7762, отпечаток О.187.11 и колл. 177/77, негатив II 7763, отпечаток О.187.12 (рис. 4, 5).

В верхнем ярусе слева направо были изображены Благовещение, Встреча Марии и Елизаветы, Рождество, Сретение, Крещение, Преображение, Воскрешение Лазаря и, вероятно, Вход в Иерусалим.

От «Благовещения» хорошо видна фигура направляющегося вправо архангела с приветственно поднятой рукой и фигура Марии на фоне проема в правой части композиции. В центре следующей композиции видны две прильнувшие друг ко другу женские фигуры, фланкируемые зданиями по бокам. Отождествить третью сцену позволяет хорошо видимый в центре уступчатый проем пещеры округлой формы, на фоне которого читается сидящая фигура Марии и ясли. Над пещерой угадываются не до конца замазанные турками ангелы. Далее шло «Сретение», которое удается отождествить по изображенному в центре крупному сооружению. «Крещение» справа от окна узнается по тщательно замазанной фигуре Христа в центре, от которой видны лишь ноги. Над ней хорошо виден сегмент неба, с двух сторон — другие замазанные красками фигуры, среди которых были св. Иоанн Предтеча и ангелы. Правее было «Преображе-

---

[37] *Манукян С.* Фрески Татева (930 г.) // Роща рождения. Сборник статей, посвященный памяти Феликса Тер-Мартиросова. Ереван, 2015. С. 307 (с полной библиографией).

[38] Е. Привалова считала, что роспись апсиды Бетании написана на более древнем слое штукатурки, чем основной объем фресок, выполненных по заказу представителей семьи Орбели до 1155–1156 г., а также проводила некоторые иконографические параллели с храмами Тао, однако в своих печатных работах не высказалась более конкретно о времени создания росписей апсиды (*Privalova E.L.* Sur les peintures murales de Betania // L’arte Georgiana dal IX al XIV secolo. Atti del terzo simposio internazionale sull’arte Georgiana, Bari — Lecce, 14–18 ottobre 1980 / A cura di M.S. Calo’ Mariani. Galatina: Congedo editore, 1986. Vol. 1. P. 153–160; *Привалова Е.Л.* Новые данные о Бетании // IV Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1983 (отд. оттиск)). К началу XI в. отнес росписи апсиды Бетании З. Схиртладзе (*Skhirtladze Z.* The Murals… P. 342). А.Л. Макарова предполагает, что храм был построен около 1128 г.; она также отмечает стилистические отличия росписей основного объема и апсиды, сближая последние с архаизирующим направлением в искусстве первой трети XII в. (*Макарова А.Л.* Фрески церкви Рождества Богородицы в Бетании (Грузия) и их место в искусстве византийского мира XII века. Дисс. … канд. иск. М., 2017; URL: http://sias.ru/upload/ds-makarova/makarova_disser3.pdf (дата обращения: 06.11.2017)).

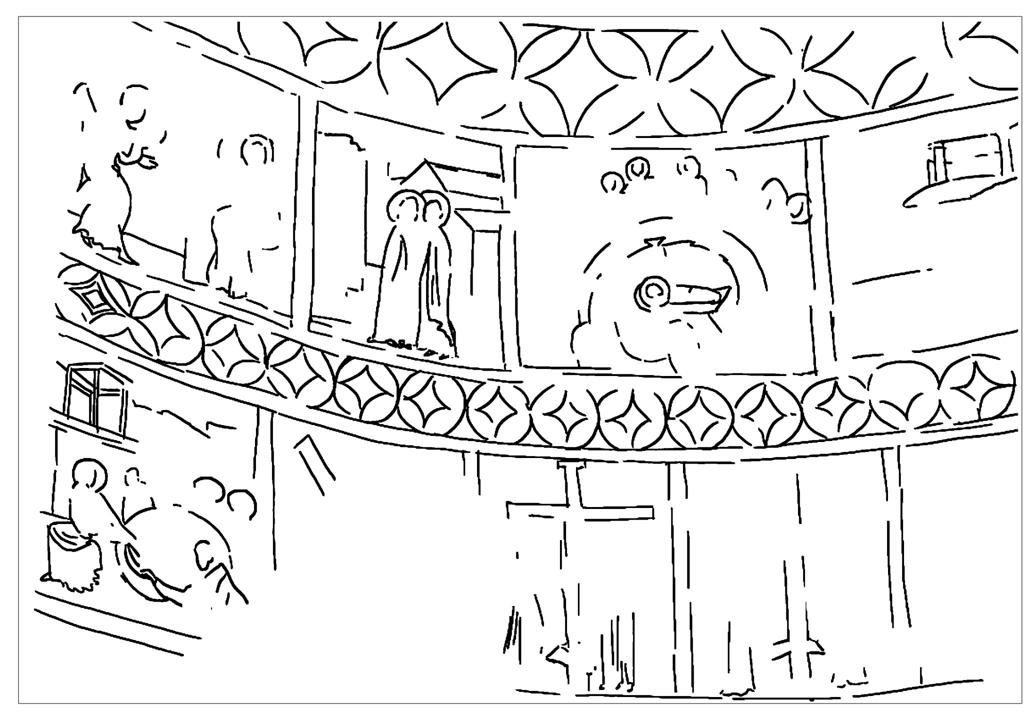


Таблица III. Фрагменты росписи в апсиде. Евангельские сцены. Церковь Св. Иоанна Предтечи в Пархали. Ок. 973 г. Прорисовка О.А. Лозовой

ние», в центральной части которого хорошо видна светлая округлая мандорла, а на ее фоне — три пятна краски, соответствующие фигурам Христа, Илии и Моисея, ниже — другие пятна, за которыми, очевидно, скрываются три фигуры апостолов. Правее, возможно, было «Воскрешение Лазаря», о чем позволяют догадываться фрагменты двух коленопреклоненных фигур в нижней средней части композиции. Далее штукатурка была сбита, но в этом ярусе могла поместиться еще одна большая сцена — судя по логике развития цикла, это был «Вход в Иерусалим».

В следующем ярусе мы отождествили три сцены слева от окна (табл. III). Этот ярус открывала «Тайная Вечеря». У левого края композиции видна прекрасная фигура сидящего Христа, изображенная в сложном повороте, на фоне колоннады, увенчанной ротондой. В правой части сцены можно различить стол и возлежащих за ним апостолов, чьи фигуры замазаны краской. Далее идет еще одна композиция Страстного цикла, возможно, «Несение Креста». За ней следует «Распятие» и «Снятие с Креста», особенно основательно замазанные краской. Тем не менее в обеих сценах удается различить стоящий в центре Крест и нижние части фигур распятого Спасителя и предстоящих. Правее была еще одна сцена, возможно, «Положение во гроб». Справа от окна, судя по полосам разгранки, было еще пять сцен, которые должны были изображать события по Воскресении Христовом. По аналогии с Отхта-эклесиа, это могли быть «Сошествие во Ад», «Жены у Гроба», «Явление воскресшего Христа женам-мироносицам» и др. К сожалению, по фотографиям нам не удалось отождествить ни одну из этих сцен.

Помещение евангельского цикла в нижние ярусы апсиды в Пархали имеет ближайшую параллель в Отхта-эклесиа[39]. Здесь, однако, был всего один ярус евангельских сюжетов, которые лишь частично совпадали с более обширным циклом Пархали: Благовещение, Встреча Марии с Елизаветой, Рождество, Крещение, Преображение, Распятие, Сошествие во Ад, Жены у Гроба и Явление Христа мироносицам[40]. Следует отметить, что на фотографиях, сделанных Окуневым и Бульбенко в Отхта-эклесиа, некоторые композиции запечатлены в значительно лучшем состоянии, чем сейчас. На фотографии ф. 23, колл. 177/78 (негатив II 7764, отпечаток О.187.13; рис. 3)[41] видны фигуры и сцены справа от окна. В том числе в последних евангельских сюжетах хорошо различимы некоторые детали, которых сейчас уже нет. Так, сцена «Сошествия во Ад», которая уже при Тьерри «скорее угадывалась, чем была видна»[42], здесь имела необычную иконографию. Вслед за изображением Распятия воскресший Христос был представлен на светлом фоне в повороте вправо, с характерным жестом руки, протянутой вправо вниз, где различается коленопреклоненная фигура Адама; над ним стоит Ева, воздевающая покровенные руки к Спасителю. При этом оба праотца представлены на фоне темного прямоугольника, напоминающего проем гробницы в изображениях Воскрешения Лазаря или затворенную дверь в сценах Уверения Фомы. Выше видны полуфигуры других ветхозаветных праведников, воскресающих из мертвых. В представленном правее «Явлении ангела женам-мироносицам» Гроб Господень имел узнаваемые черты иерусалимского храма: он был изображен в виде шатра с аркадой на колоннах, проемы между которыми были закрыты занавесями. Сейчас изображение «Сошествия во Ад» почти полностью стерто, а на месте следующей сцены штукатурка вовсе осыпалась.

Как убедительно показал З. Схиртладзе, в Отхта-эклесиа размещение евангельского цикла в алтаре было связано со стремлением сделать программу росписи, сосредоточенной в этой части храма, законченным смысловым целым[43]. Аналогичные мотивы, вероятно, были актуальны и для Пархали.

Размещение евангельских сюжетов в нижней зоне апсиды иногда встречается в византийском искусстве этого времени. Так, другую близкую по времени аналогию представляют росписи Новой церкви Токалы[44]. Здесь в конхе главной апсиды помещено «Распятие», а под ним — «Снятие со креста», «Положение во Гроб», «Сошествие во Ад», «Явление женам-мироносицам». Евангельские сюжеты в апсиде как бы выделены из обширного цикла, разворачивающего-

---

[39] *Thierry N. et M.* Peintures… P. 81–84; *Velmans T., Alpago Novello A.* Miroir de l'invisible... *P.* 27–29; *Skhirtladze Z.* The Murals… P. 72–81, 320, 346–348, figs. 78–90, pls. XIII–XIV; *Dvali T., Andguladze N.* Otkhta Eklesia… P. 58, 76.

[40] Эти сцены отождествлены Н. и М. Тьерри: *Thierry N et M.* Peintures… P. 81–84.

[41] Фотография ошибочно подписана «Бархал»; поскольку запечатленные на ней композиции легко можно сопоставить с сохранившимися в Отхта-эклесиа, отождествление не вызывает сомнений.

[42] *Thierry N et M.* Peintures… P. 84. З. Схиртладзе (*Skhirtladze Z.* The Murals… P. 72–81, 320, fig. 83) предполагал, что между «Распятием» и «Сошествием во Ад» находилась некая неидентифицированная сцена, возможно, «Воскрешение Лазаря»; однако на фотографии Окунева видно, что здесь нет места для какой-либо сцены в промежутке.

[43] *Skhirtladze Z.* The Murals… P. 347–348.

[44] *Wharton Epstein A.* Tokalı kilise. Tenth-Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia. Washington, 1986. P. 73–75, figs. 83–87; *Jolivet-Lévy C.* Les églises… P. 96–98, pl. 6, 64; *Thierry N.* La Cappadoce de l'Antiquité au Moyen-Age. Turnhout, 2002. P. 170, fiche 35.

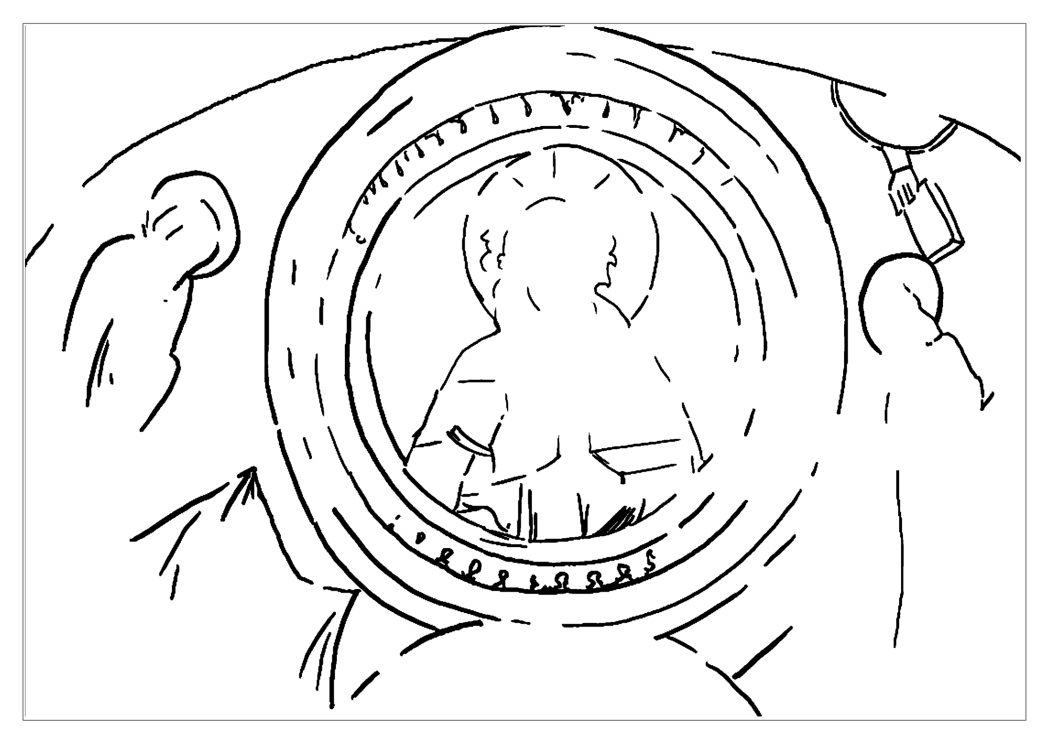


Таблица IV. Фрагменты росписи в алтарном окне. Св. Сион, Моисей и Мелхиседек. Церковь Св. Иоанна Предтечи в Пархали. Ок. 973 г. Прорисовка О.А. Лозовой

ся по стенам всего храма, чтобы создать дополнительный акцент на жертвенной тематике.

Изображения в нижнем ярусе апсиды Пархали пока отождествить не удалось, в 1917 г. они были частично сбиты и частично замазаны краской. Этот ярус имел почти такую же высоту, как два предыдущих. Вряд ли его занимал орнамент, который турки не стали бы уничтожать. Справа от окна под этим ярусом на двух фотографиях видны части ктиторской надписи пресвитера Иоанна, опубликованной Е. Такайшвили[45]. В этом ярусе не видно даже вертикальных полос разгранки, зато, как кажется, слева от окна прочитываются формы округлых медальонов, в которых могли размещаться полуфигуры святых. Такое решение с евангельскими сценами в средней зоне и полуфигурами святых в медальонах в нижней зоне мы встречаем в росписях северной апсиды триконха в Тагаре близ Ургюпа (Каппадокия), рубежа X–XI в.[46]

В своде окна в Пархали была полуфигура в медальоне и две сцены по сторонам. Судя по окуневской фотографии (ф. 23, колл. 177/79, негатив II 7765, отпечаток О.187.14; табл. IV, рис. 6), эта часть росписи Пархали была аналогична Отхта-эклесиа[47]. Фигура в медальоне — вероятно, персонификация Свято-

---

[45] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 99. Табл. 144,2.

[46] *Jolivet-Lévy C.* Les églises… P. 213–215, pl. 13, 131, fig. 1. О датировке см.: *Захарова А.В.* Монументальная живопись второй половины X — начала XI в. в Каппадокии // ВВ. 2015. Т. 74. С. 203–204.

[47] *Skhirtladze Z.* The Murals… P. 343–344, 356–358.

го Сиона, державшая в руках модель храма. Сцену справа можно идентифицировать как «Получение скрижалей Моисеем». Слева — стоящая фигура перед прямоугольным столом с занавесями, вероятно, представляет Мелхиседека перед алтарем.

Росписи были также в нишах на предалтарных столбах, сфотографированных экспедициями и Окунева (ф. 23, колл. 177/71 и 177/81, негативы II 7757 и II 7767, отпечатки О.187.6 и О.187.16), и Такайшвили[48]. Однако в 1917 г. от них оставались совсем незначительные фрагменты, по которым реконструировать сюжеты росписей не представляется возможным. Судя по фотографиям обеих экспедиций, в некоторых других местах храма было еще несколько фрагментов росписей, возможно, отдельные фигуры святых, как в Отхта-эклесиа[49]; идентифицировать их пока не удается. Однако вряд ли в других местах храма были сюжетные сцены.

В соответствии с традицией, распространенной в грузинской монументальной живописи до XI в.[50], в Пархали росписи были сосредоточены в алтарной части, где они составляют цельную самодостаточную программу. Две композиции с Христом во славе располагались в верхней части. Затем шли большие ряды апостолов и пророков, предсказавших явление Христа и участвовавших в Его миссии на земле. Особое место было уделено Богородице как заступнице за человеческий род во время Второго пришествия. Вероятно, аналогичную роль имело и изображение св. Иоанна Предтечи, которому посвящен храм. Затем следовал евангельский цикл, повествующих об основных событиях земной жизни Христа и Его Крестной Жертве. Значение этих композиций расширяли две ветхозаветные композиции в алтарном окне и персонификация Церкви, Святой Сион. Последние имели ярко выраженный экклесиологический смысл. Они акцентировали извечную предопределенность спасительного служения Христа и продолжаемого Его Церковью.

Ишхани

Фотографии, сделанные Окуневым и Бульбенко в Ишханском соборе, проясняют некоторые важные особенности его иконографической программы. Существующий ныне грандиозный храм был возведен на месте двух более ранних построек (около середины VII в. и 830-х гг.), вероятно, после середины X в., а около 1032 г. подвергся перестройке[51]. Е. Такайшвили обнаружил в западной части собора утраченные ныне фрагменты надписей с именами таойских Багратидов,

[48] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 99. Табл. 147 (1, 2). Такайшвили полагал, что в одной из ниш был изображен настоятель монастыря, что кажется маловероятным.

[49] *Skhirtladze Z.* The Murals… P. 79–84, 320–321, figs. 91–99, pl. XV; *Dvali T., Andguladze N.* Otkhta Eklesia… P. 63, 77.

[50] *Skhirtladze Z.* Early Medieval Georgian Monumental Painting… P. 169–206.

[51] Об истории, архитектуре и скульптурном убранстве собора см.: *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 23–35; *Беридзе В.* Место памятников Тао-Кларджети в истории грузинской архитектуры. Тбилиси, 1981. С. 150–153; *Токарский Н.М.* Из истории средневекового строительства…; *Закарая П.П.* Зодчество Тао-Кларджети. Тбилиси, 1990. С. 21–43; *Kadiroğlu M.* The Architecture…; *Piguet-Panayotova D.* L'église d'Iskhan: patrimoine culturel et création architectural // Oriens Christianus. 1991. Bd. 75. P. 198–253; *Djobadze W.* Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klardjeti and Šavšeti. Stuttgart, 1992. P. 191–217; *Silogava V.,*

в том числе Баграта эристава эриставов (961–966), и отнес росписи к этому времении[52]. Сейчас исследователи склоняются к более поздней датировке росписей временем около 1032 г. и связывают их с предпринятой в это время реставрацией собора, о которой известно из двух надписей на южной стене[53]. Мы присоединяемся к этой точке зрения[54].

В куполе Ишхани представлена сцена Вознесения креста на фоне звездного неба с персонификациями Луны и Солнца, уникальная композиция с изображениями четырех колесниц из видения пророка Захарии, а также ангелы, пророки и святые в барабане и откосах окон. Эта часть росписи неплохо сохранилась, и несколько снимков из материалов Н.Л. Окунева не добавляют ничего нового к уже известному о ней.

В алтарной части и в трансепте сто лет назад имелось значительно больше фрагментов росписи, чем сейчас. В апсиде были фрагменты композиции Теофании в конхе, апостольского чина в среднем ярусе и святительского чина в нижнем, от которых сейчас практически ничего не осталось. Е. Такайшвили опубликовал их общее описание, впоследствии дополненное Н. и М. Тьерри, а снимки Окунева и Бульбенко позволяют заметить несколько интересных деталей.

На фотографии (ф. 23, колл. 177/238, негатив II 7924, отпечаток О.189.43; табл. V, рис. 7) видно, что в конхе апсиды Ишхани по сторонам от фигуры Спасителя (от нее в 1917 г. оставались только ступни и часть головы) были изображены серафимы и, вероятно, по два архангела, от фигур которых слева были видны нижние части.

Shengelia K. Tao-Klardjeti… P. 115–132; *Bogisch M.* The Appropriation of Imperial Splendour. Ecclesiastical Architecture and Monumental Sculpture in Medieval Tao-Klarjeti around 1000 A.D., PhD. Thesis, University of Copehagen, 2009. P. 197–206; *Асрян А.А.* Аканфовый орнамент в убранстве собора в Ишхане и его параллели в позднеантичном и раннехристианском искусстве // Актуальные проблемы теории и истории искусства: Сб. науч. статей / Под ред. С.В. Мальцевой, Е.Ю. Станюкович-Денисовой, А.В. Захаровой. Вып. 5. СПб., 2015. С. 270–276. Описание росписи см.: *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 35–39; *Thierry N. et M.* Peintures du X[e] siècle… P. 86–104; ვირსალაძე თ. X–XI საუკუნეების ზოგიერთი ტაო-კლარჯული მოხატულობა… ფ. 48–94; *Dvali T., Andguladze N.* Ishkhani… (здесь же приводится полная библиография по этому памятнику).

[52] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 35–37, 39, 43. Вслед за Такайшвили эту датировку приняли и некоторые другие исследователи: *Velmans T., Alpago Novello A.* Miroir de l'invisible… P. 46; *Privalova E.* Notes on the Murals… P. 69–70 и др. Тьерри отнесли основную часть декорации купола к 958–961 или 961–966 гг.; в отношении изображений святых в откосах окон барабана они допускали возможность, что эта часть росписи могла быть сделана позднее в течение X в. или, во всяком случае, до 1032 г. (*Thierry N. et M. Peintures du X[e] siècle*… P. 100). К началу XI в. отнес ишханские фрески В. Беридзе (*Беридзе В.* Место памятников… С. 152).

[53] О надписях см.: Inscriptions géorgiennes… P. 14–20; *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 27–29; *Djobadze W.* Early Medieval Georgian Monasteries… P. 208–217. О датировке большей части росписей временем около 1032 г. см.: *Djobadze W.* Early Medieval Georgian Monasteries… P. 197, 232–233; ვირსალაძე თ. X–XI საუკუნეების ზოგიერთი ტაო-კლარჯული მოხატულობა… ფ. P. 58–74; *Вирсаладзе Т.* Грузинские купольные схемы зрелого средневековья // *Вирсаладзе Т.* Грузинская средневековая монументальная живопись. Тбилиси, 2007. С. 238–240; *Skhirtladze Z.* The Murals of Otkhta… P. 336; *Idem.* The Oldest Murals at Oshki… P. 120, 122.

[54] *Захарова А.В.* Росписи Ишханского собора и византийское искусство X–XI вв. // Historical Tayk. History, Culture, Confession. Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts — The Matenadaran; National Academy of Sciences of the Republic of Armenia; Armenian National Committee of Byzantine Studies. June 22–24, 2016. Abstracts. Yerevan, 2016. С. 69–72; см. также нашу статью с тем же названием в материалах конференции (в печати).

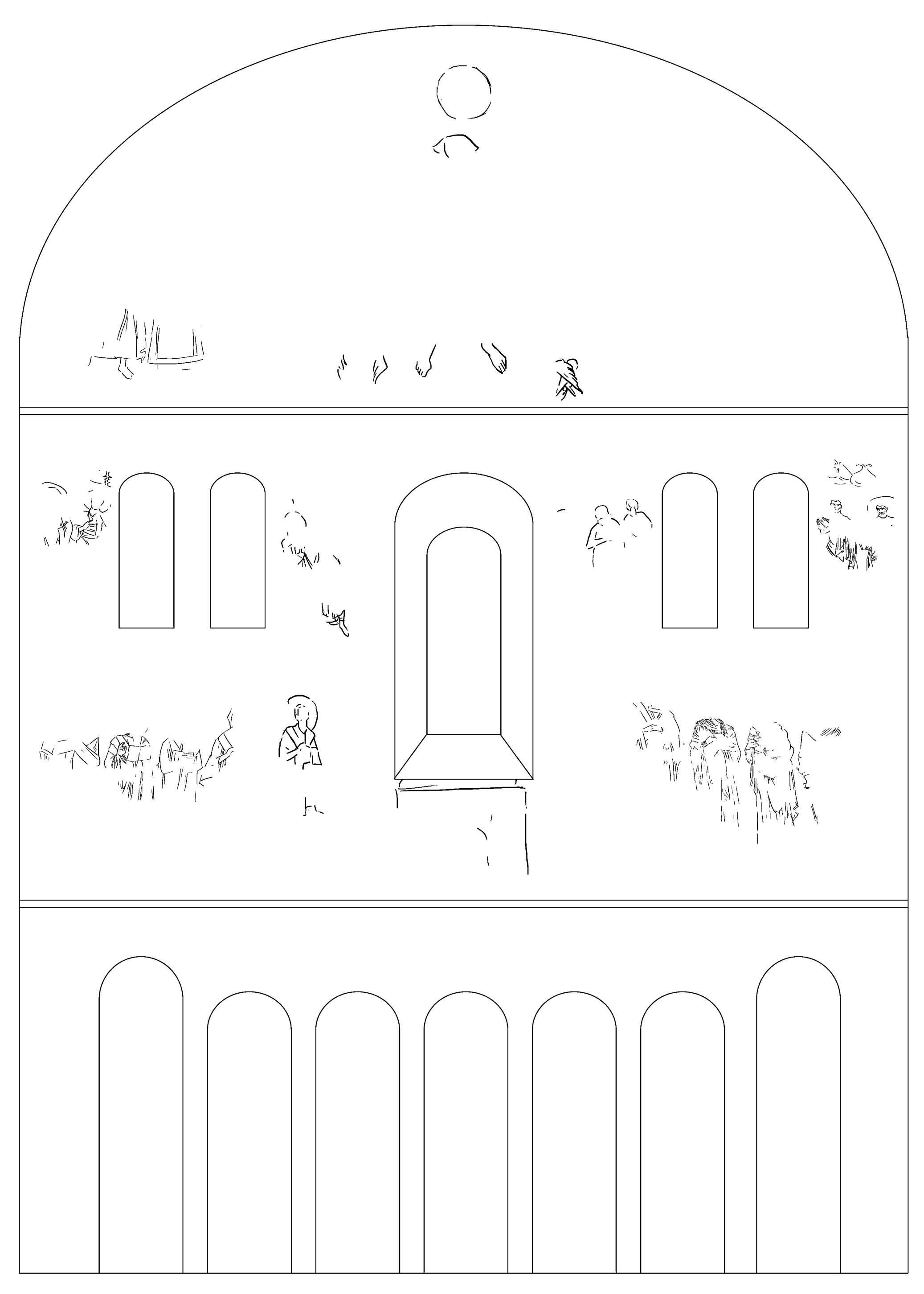


Таблица V. Фрагменты росписи апсиды. Ишханский собор. Ок. 1032 г. Прорисовка О.А. Лозовой

Средний ярус с изображениями апостолов в Ишхани прерывался тремя окнами и продолжался на стенах вимы. Судя по фотографиям Окунева, он включал в себя 14 фигур. По аналогии с росписью 1036 г. в главной апсиде Ошки, можно предположить, что помимо апостолов в него были включены изображения Богоматери и Иоанна Предтечи. Так, на снимках из Ошки, сделанных экспедициями Такайшвили[55] и Окунева[56], под остатками композиции Теофании в конхе можно хорошо разглядеть в то время почти полностью сохранные, а ныне в значительной степени утраченные центральные фигуры в среднем регистре: Богоматерь-оранта и св. Иоанн Предтеча, облаченный в хитон и гиматий и поднимающий правую руку в пророческом жесте, а в левой держащий развернутый свиток, по сторонам от них — апостолы Петр и Павел. Изображения Богоматери и св. Иоанна Предтечи в Ишхани могли размещаться по сторонам от центрального окна, однако уже в 1917 г. на этих местах ничего не было. От остальных фигур в то время были видны более или менее крупные фрагменты и даже несколько сопроводительных надписей, среди которых были греческие. Такайшвили упоминает греческую надпись в столбик с именем апостола Филиппа и пишет, что далее было представлено «Уверение Фомы», а ниже — апостол Варфоломей[57]. По фотографии Окунева (ф. 23, колл. 177/245, негатив II 7931, отпечаток О.189.50) видно, что на самом деле апостол Фома, с греческой и грузинской надписями в столбик, был изображен на южной стене вимы не в сцене «Уверения», а фронтально в рост, рядом с другим апостолом, у которого надписи в 1917 г. уже не было из-за выпадов штукатурки с красочным слоем; на другой фотографии (ф. 23, колл. 177/244, негатив II 7930, отпечаток О.189.49) запечатлены находившиеся на северной стене вимы фрагменты двух других фронтальных фигур апостолов с остатками надписей (табл. VI–VII, рис. 8–9). Крайний слева — вероятно, св. Филипп, которого обычно изображали одним из последних в апостольском ряду.

Е. Такайшвили также пишет, что в левой части алтарного свода были изображения в двух параллельных овальных медальонах[58]. В первом было поясное изображение женщины с Евангелием в руках и наполовину утраченным ликом. Рядом находилась пространная грузинская надпись, из которой Такайшвили заключал, что в медальоне представлена св. Нана, супруга царя Мириана, мцхетская царица, просвещенная св. Ниной. Во втором медальоне фигура была совершенно сбита, но были различимы остатки армянских букв. По предположению Такайшвили, здесь была представлена первая христианская царица Армении, супруга царя Трдата Ашхен (или Ашхавнар). И изображения, и надписи были утрачены к 1960-м гг.; Тьерри предполагали, что в описание Такайшвили вкралась ошибка, и речь идет об изображениях святых в окнах трансепта[59].

По фотографиям Окунева можно понять, что описанные у Е. Такайшвили изображения и надписи в действительности находились на южной и северной стенах вимы. С южной стороны под фигурами св. Фомы и второго апостола была грузинская надпись и один медальон с полуфигурным изображением святой (ф. 23, колл. 177/245, негатив II 7931, отпечаток О.189.50; табл. VII, рис. 9). Она

[55] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… Табл. 67.
[56] ФО НА ИИМК РАН, ф. 23, колл. 177/305, негатив II 7991, отпечаток О.190.45.
[57] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 38.
[58] Там же. С. 37–38.
[59] *Thierry N. et M.* Peintures du X^{e} siècle… P. 88, nt. 60.

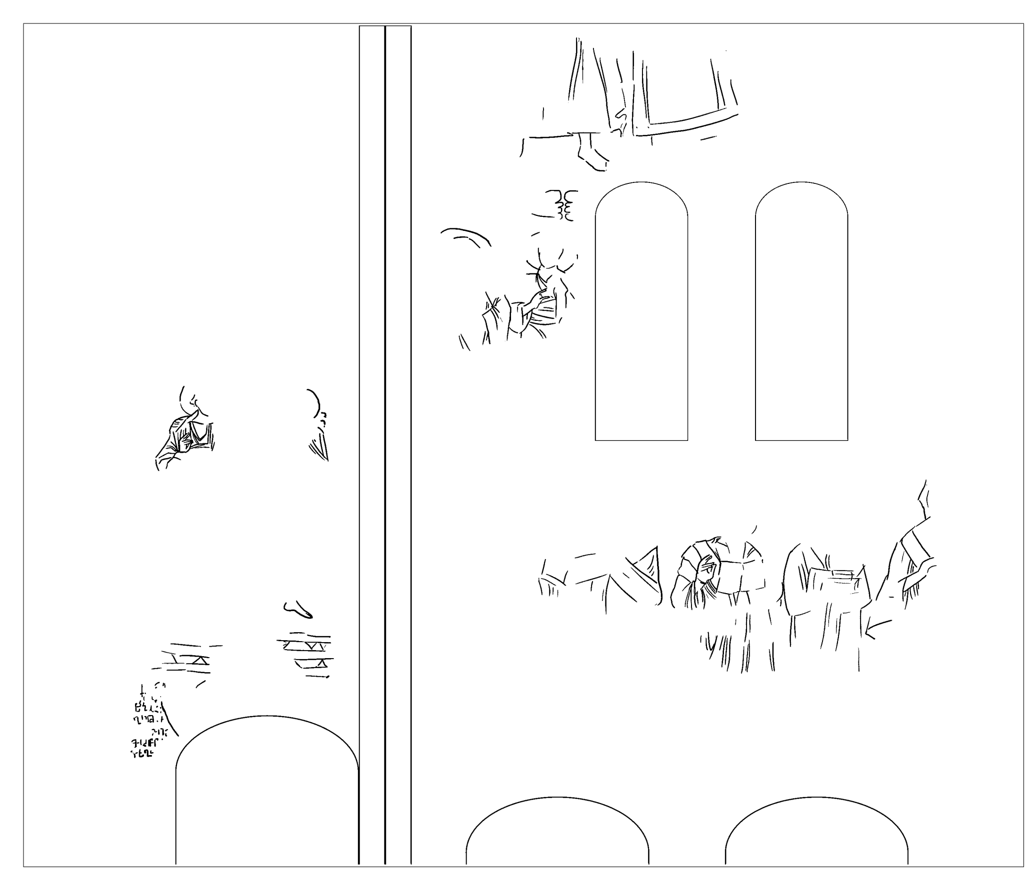


Таблица VI. Фрагменты росписи северной части апсиды и вимы. Ишханский собор. Ок. 1032 г. Прорисовка О.А. Лозовой

одета в обычный темный мафорий со светлой каймой; ее правая рука выставлена ладонью вперед, в левой она держит Евангелие. Эти иконографические признаки в большей степени соответствуют изображению не царицы, а равноапостольной святой жены — очевидно, самой св. Нины. Ее изображения до конца XII в. встречаются редко[60]. Одно из них — рельеф на восьмигранном столбе в южном притворе храма в Ошки (ок. 963–973 гг.) — географически и хронологически близко нашему памятнику. На рельефе полуфигура облаченной в мафорий святой представлена в позе оранты[61]. Другое изображение мы предположительно отождествили по остаткам сопроводительной надписи среди фресок Св. Софии Киевской (1030–1040-е гг.), где в юго-западном углу наоса святая жена в одежде, похожей на монашескую, представлена с крестом в руках; в том же компартименте нами была идентифицирована другая равноапостольная жена, св. Фекла,

[60] *Eastmond A.* «Local» Saints, Art, and Regional Identity in the Orthodox World after the Fourth Crusade // Speculum. 2003. Vol. 78, No 3. P. 721.

[61] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… Табл. 76, 78; *Winfield D.* Some Early Medieval Figure Sculpture from North East Turkey // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1968. Vol. 31. P. 33–72; *Аладашвили Н.А.* Восьмигранная колонна южной галереи храма Ошки // Ars Georgica. 1991. Т. 10. С. 69–80.

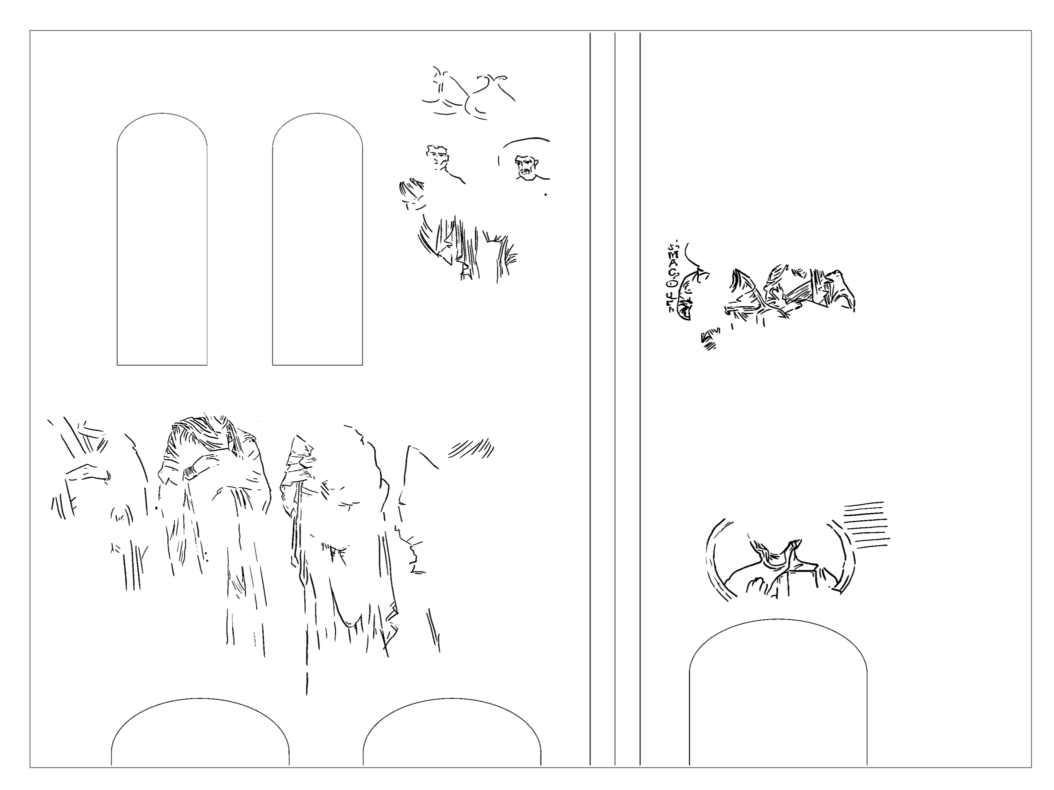


Таблица VII. Фрагменты росписи южной части апсиды и вимы. Ишханский собор. Ок. 1032 г. Прорисовка О.А. Лозовой

в мафории и с Евангелием в левой руке[62]. Изображения св. Нины встречаются в грузинских ансамблях эпохи царицы Тамары, в том числе с Евангелием в руках (Кинцвиси, Ахтала и др.)[63].

Что касается армянской надписи, то она находилась на северной стене вимы, под фигурами двух других стоящих апостолов. Был ли рядом с надписью второй медальон с полуфигурным изображением святой — неизвестно, поскольку штукатурка в этом месте уже в 1917 г. почти полностью осыпалась. К сожалению, из-за утраты многих букв, прочитать эту надпись по фотографии Окунева (ф. 23, колл. 177/244, негатив II 7930, отпечаток О.189.49; табл. VI, рис. 8) не представляется возможным.

В нижнем ряду в апсиде Ишханского собора были представлены святители, а также некоторые другие святые. На фотографиях Окунева (ф. 23, колл. 177/238, негатив II 7924, отпечаток О.189.43 и колл. 177/244, негатив II 7930, отпечаток О.189.49; табл. V, VI; рис 7, 8) можно разглядеть крупные фрагменты фигур

[62] *Герасименко Н.В., Захарова А.В., Сарабьянов В.Д.* Изображения святых во фресках Софии Киевской. Западное пространство основного объема под хорами // Искусство Христианского мира. Вып. XI. М., 2009. С. 214, 216, 220 (ил. 18).

[63] *Eastmond A.* Royal Imagery in Medieval Georgia. University Park, 1998. P. 93–184; Id. «Local» Saints… P. 717–724; დიდებულიძე მ. ახალი მონაცემები ყინცვისის წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის XIII-ს-ის საუკუნის მონატულობის შესახებ // საქართველოს სიძველენი. No 1. თბილისი, 2002. ფ. 85–100; *Лидов А.М.* Росписи монастыря Ахтала. История, иконография, мастера. М., 2014. С. 152.

четырех святителей слева от окна, причем некоторые из них изображены с раскрытыми книгами в руках. Эта редкая иконографическая деталь[64] встречается в Ошки в росписях южного пастофория последней трети X в.[65] Аналогичным образом представлены некоторые из апостолов под Теофанией в апсиде церкви Спасителя в Чвабиани в Сванетии (978–1001 гг.), что является еще одним свидетельством связи этой росписи с княжескими храмами Тао-Кларджети[66]. Фигуры справа от окна в нижнем ярусе апсиды Ишхани запечатлены на окуневской фотографии (ф. 23, колл. 177/245, негатив II 7931, отпечаток О.189.50; табл. VII, рис. 9) в очень потертом виде. Е. Такайшвили упоминает, что на стенах алтаря читались надписи к изображенным здесь фигурам, в том числе с именем св. Саввы[67]. Он мог быть представлен среди этих святых в нижнем ярусе, однако нам не удалось прочитать ни одной надписи. Включение различных категорий святых и их комбинирование в нижнем ярусе росписи апсиды встречается и в других храмах Тао-Кларджети. В Пархали под апостольским чином идет пророческий[68], в Отхта-эклесиа[69] совмещаются изображения пророков и святителей, в Хахули апостольский ряд дополнен по крайней мере одним святителем и архангелом, а в нижнем ярусе в нишах были представлены пророки[70].

В северном и южном рукавах трансепта Ишханского собора размещались евангельские сюжеты (табл. VIII–XI, рис. 10–16). О них Такайшвили пишет: «На стенах северного рукава храма, судя по надписям, было изображено „Благовещение“. Фигура Марии еще заметна. Затем было „Рождество Христово“, еще ниже „Сретение“ <…>. Под северной квадратной комнатой, которая открывается в храм, судя по остаткам фигур, было нарисовано „Преображение“. Под такой же комнатой с юга было „Распятие“: видна фигура скорбящего ангела, а еще ниже „Снятие с креста“; довольно хорошо видны Иосиф Аримафейский, поддерживающий руками ноги Христа, опечаленная Мария и сверху два скорбящих ангела»[71]. По опубликованным у Такайшвили фотографиям названных сцен[72], а также по фотографиям Н.Л. Окунева становится ясно, что расположение сюжетов было не совсем таким.

На фотографии из ИИМК (ф. 23, колл. 177/250, негатив II 7936, отпечаток О.189.55; табл. IX, рис. 11) хорошо видно, что в северном рукаве трансепта на восточной стене в своде располагались монументальное «Благовещение», под ним

[64] О ней как об уникальной особенности Ишханской росписи упоминают Тьерри: *Thierry N. et M.* Peintures du X^e^ siècle… P. 88. Тьерри говорят о двух фигурах, в настоящее время хорошо видны фрагменты только одного святителя с раскрытой книгой.

[65] *Skhirtladze Z.* The Oldest Murals at Oshki Church… P. 106–110, pl. 16.

[66] *Zakharova A., Sverdlova S.* Original Wall Paintings… P. 15–18, 20–21, figs. 6–10.

[67] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 38.

[68] См. выше.

[69] См. прим. 36.

[70] На фотографии, снятой Окуневым и Бульбенко в Хахули (ф. 23, колл. 177/338, негатив II 8024, отпечаток О.191.13), хорошо видны фрески в левой части апсиды: фрагменты Теофании в верхнем ярусе; архангел, святитель (Модест?) и пять фигур апостолов в среднем ярусе и пророки в нишах в нижнем ярусе. На иллюстрации в книге Такайшвили (*Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 74. Табл. 97.1) фигуры нижнего яруса не видны. В настоящее время часть из них полностью сбита, а другие сильно потерты.

[71] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 38–39.

[72] Там же. Табл. 26.1,2; 30.1,2. В подписях к иллюстрациям (С. 11) указано правильное местонахождение этих росписей в северном рукаве трансепта.

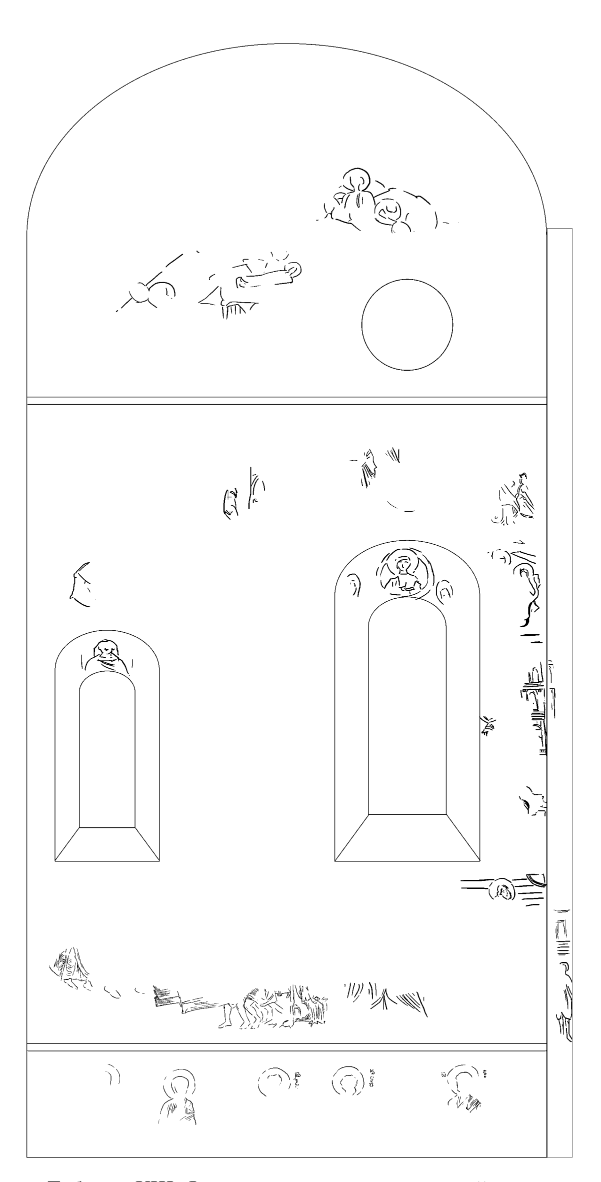


Таблица VIII. Фрагменты росписи северной стены
северного рукава трансепта.
Ишханский собор. Ок. 1032 г.
Прорисовка О.А. Лозовой

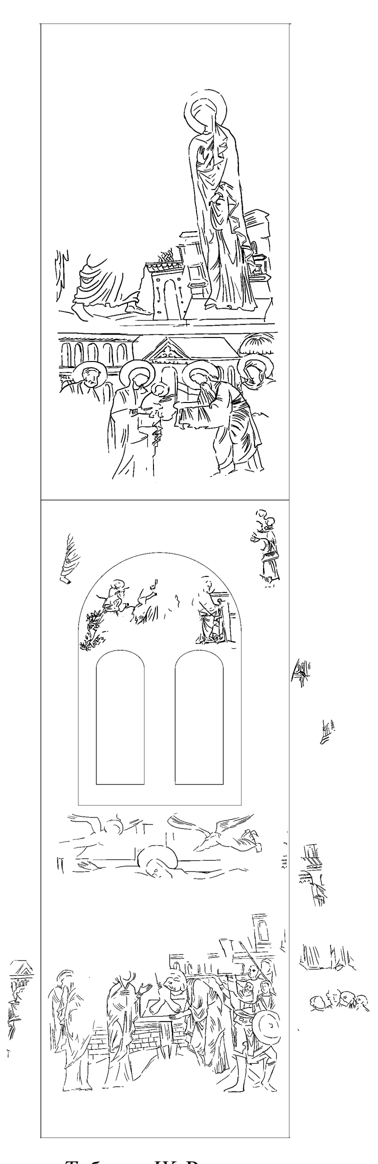


Таблица IX. Росписи
восточной части
северного рукава трансепта.
Ишханский собор. Ок. 1032 г.
Прорисовка О.А. Лозовой

«Сретение», ниже были фрагменты еще одной сцены (у левого края — идущая фигура в гиматии, у правого края — несколько человек в подпоясанных хитонах, штанах и сапогах). Ниже в тимпане окна помещено «Бегство в Египет» — единственная из сцен в северном трансепте, частично дошедшая до наших дней. Правее на фотографии видны фрагменты сидящей фигуры из какой-то другой сцены. Под окном северной квадратной комнаты видна верхняя часть сцены Распятия с фрагментом Креста и слетающими к нему с двух сторон скорбящими ангелами, из чего становится ясно, что в описании Е. Такайшвили указано неверное расположение этой сцены.

На другой фотографии (ф. 23, колл. 177/243, негатив II 7929, отпечаток О.189.48; табл. VIII, рис. 10) запечатлена северная стена северного рукава трансепта. Здесь в тимпане видны фрагменты «Рождества» (к сожалению, в этой части снимок нерезкий). Ниже на уровне капителей пилястр проходит полоса разгранки, под которой в среднем ярусе видны фрагменты еще нескольких сцен. Следующий ярус разворачивался в простенках по сторонам от окон. Остатки архитектурного фона некой сцены видны справа от большого окна, в софите проема которого и поныне сохранилась полуфигура святой в венце, с моделью храма в руках[73]. В углу между верхней частью этого окна и тимпаном окна на восточной стене, в котором помещено «Бегство в Египет», видны фрагменты сцены, очевидно, дополнявшей этот сюжет. Ее можно предположительно отождествить как «Сон Иосифа»: на фотографии справа виден большой фрагмент полулежащей фигуры в нимбе, подпирающей голову левой рукой; левее и выше видна вторая голова в нимбе, обращенная к спящему.

Фрагменты штукатурки с остатками росписи видны и на западной стене северного рукава креста, однако определить сюжеты здесь невозможно. Можно только предположить, исходя из логики евангельского цикла, что напротив «Благовещения» в западном склоне свода размещалось «Крещение», а ниже могло быть упомянутое у Е. Такайшвили «Преображение», которое, таким образом, оказалось бы напротив северной квадратной комнаты и композиции «Распятие» под ее окном.

На той же окуневской фотографии с общим видом стены (ф. 23, колл. 177/243, негатив II 7929, отпечаток О.189.48; табл. VIII, рис. 10) и на двух снимках с деталями (рис. 12, 13) хорошо просматриваются фрагменты Страстного цикла в нижней части северной стены северного рукава трансепта. В левой части этого яруса был представлен «Вход Господень в Иерусалим» — от этой сцены в 1917 г. оставались фрагменты фигурок детей в рубашках, стелющих верхние одежды на землю, и ноги от других фигур (ф. 23, колл. 177/248, негатив II 7934, отпечаток О.189.53; рис. 13). Правее была, вероятно, сцена Взятия Христа под стражу, которую можно узнать по толпе из многочисленных фигур, одни из которых одеты в хитоны и гиматии (слева), а другие — в воинские одежды (справа). Фрагмент фи-

[73] По словам Е. Такайшвили (*Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 38), в откосах окон северного торца были фигуры святых Марины и Варвары с надписями. Однако иконография этого изображения заставляет усомниться в правильности такого отождествления. Оно похоже на персонификации Церкви, Св. Сион, в алтарных окнах Отхта-эклесиа и Пархали (см. выше, с. 299–300, прим. 47; см. также: *Djobadze W.* Early Medieval Georgian Monasteries… P. 232–233; *Skhirtladze Z.* The Murals of Otkhta... *P.* 336–337). Тьерри предполагали, что и здесь, и в Отхта-эклесиа изображена св. Нана, первая христианская царица Грузии (см.: *Thierry N. et M.* Peintures du X^e siècle… P. 78, 101).

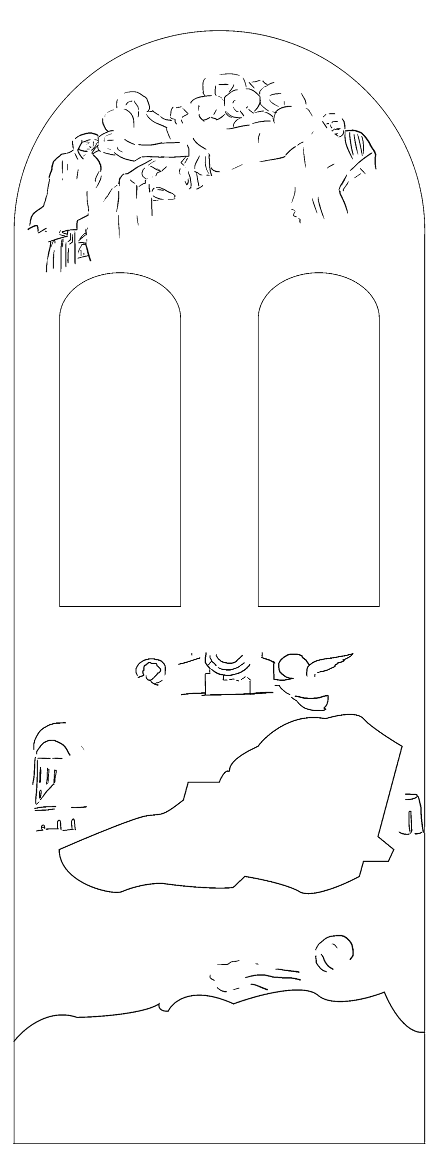


Таблица X. Фрагменты росписи восточной части
южного рукава трансепта.
Ишханский собор. Ок. 1032 г.
Прорисовка О.А. Лозовой

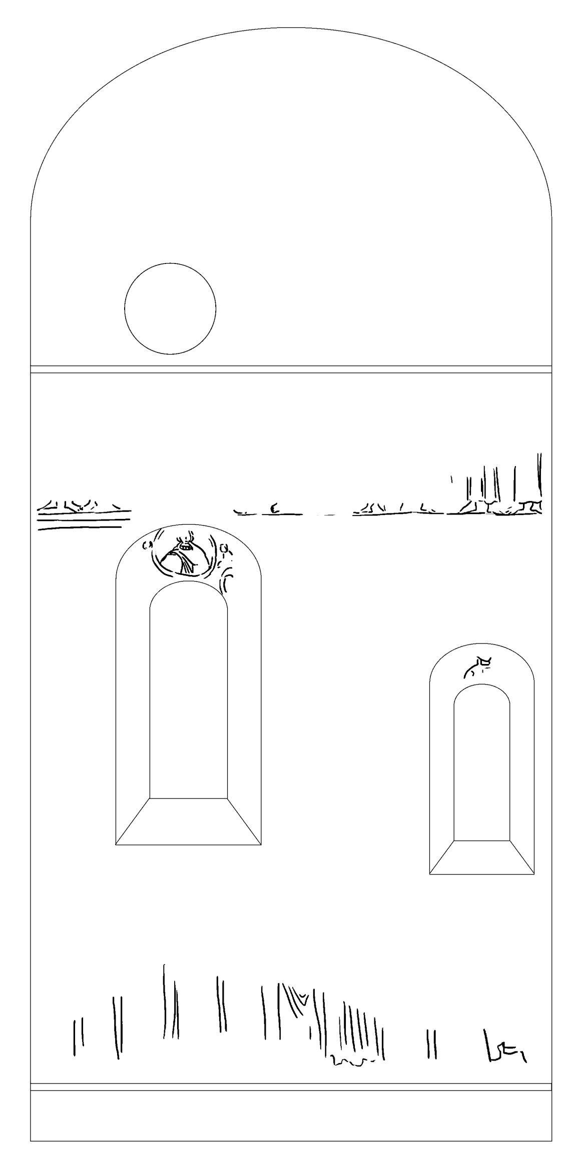


Таблица XI. Фрагменты росписи южной стены
южного рукава трансепта.
Ишханский собор. Ок. 1032 г.
Прорисовка О.А. Лозовой

гуры в правой части сцены виден на другой фотографии из ИИМК (ф. 23, колл. 177/249, негатив II 7935, отпечаток О.189.54; рис. 12). На этой же фотографии виден еще один эпизод Страстного цикла, размещенный в верхнем правом углу этого яруса — «Моление о чаше», от которого сохранился лик молящегося перед сегментом неба Христа и пространная грузинская надпись. Здесь же ниже на угловой пилястре помещена фигура, повернутая вправо и относящаяся уже к сцене Распятия, представленной на восточной стене северного рукава трансепта.

Монументальное «Распятие», ныне полностью утраченное, занимало всю нижнюю часть этой стены. На фотографиях Такайшвили[74] и Окунева (ф. 23, колл. 177/251, негатив II 7937, отпечаток О.189.56; рис. 14) на фоне иерусалимских стен виден огромный крест с фрагментами фигуры распятого Спасителя. У подножия Креста слева стоят жены-мироносицы и Богоматерь, справа — склонившийся юный Иоанн Богослов (а не Иосиф Аримафейский, как пишет Такайшвили), рядом сотник Лонгин с поднятой правой рукой и воины с копьями, за их головами видна нижняя часть другого креста с ногами одного из распятых разбойников; очевидно, третий крест был слева, однако в этом месте штукатурка утрачена. В верхней части композиции видны фигуры скорбящих ангелов, слетающих ко Кресту. На пилястре справа были некие дополнительные эпизоды: вверху — изображенная на фоне архитектуры фигура, обращенная к Кресту с воздетыми покровенными руками, внизу — четверо сидящих полукругом мужчин, возможно, воины мечущие жребий об одеждах Спасителя. Н. и М. Тьерри справедливо отмечали сходство ишханского «Распятия» с аналогичной композицией в главной апсиде Новой церкви Токалы в Каппадокии (950-е гг.)[75].

В южном рукаве креста, возможно, располагались завершающие сцены евангельского цикла — события по Воскресении Христовом (табл. X–XI, рис. 15–16). По окуневской фотографии (ф. 23, колл. 177/241, негатив II 7927, отпечаток О.189.46; табл. XI, рис. 16) видно, что в тимпане южной стены к 1917 г. штукатурка была уже практически утрачена. Чисто гипотетически, здесь могло бы разместиться «Вознесение». Ниже был ряд фигур или некая сцена, возможно, «Отослание апостолов на проповедь». Здесь видны ноги в сандалиях и края одежд, принадлежавшие стоявшим почти фронтально фигурам, число которых было не менее двенадцати. Между окнами и под ними было еще два яруса росписи, в нижнем были фронтальные фигуры, от которых на фотографии видны фрагменты.

На восточной стене южного рукава креста росписи до сих пор сохранились в тимпане окна южной квадратной комнаты и частично под ним. Фреска в тимпане окна была отождествлена С. Дер Нерсесян как «Жены-мироносицы, благовествующие апостолам о Воскресении Христовом»; мы вслед за Н. и М. Тьерри принимаем это отождествление[76]. Иные данные приводит Е. Такайшвили: «Фрески были также в жертвеннике, в котором представлен стол с ангелами и изображением купольной церкви с четырьмя просветами и с остатками библейской надписи: „…раскройте врата, праведные, и внемлите родителю (создателю) неба и земли“. Над окном диаконника было представлено Успение Богородицы; два ан-

[74] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… Табл. 17, 30.2.
[75] *Thierry N. et M.* Peintures du X^{e} siècle… P. 100–101, nt. 88, 89.
[76] *Thierry N. et M.* Peintures du X^{e} siècle… P. 104.

гела этой композиции хорошо видны»[77]. Тьерри не видели в жертвеннике изображения ангелов у престола и предположили, что описанный Такайшвили сюжет, принадлежавший к числу более поздних фресок XII в., не дошел до наших дней[78]. Сопоставление с сохранившимися фрагментами и фотографией Окунева (ф. 23, колл. 177/246, негатив II 7932, отпечаток О.189.51; табл. X, рис. 15) позволяет нам предположить, что описание Такайшвили относится к фрескам, находившимся на восточной стене южного рукава креста. Под окном южной квадратной комнаты видны полуфигуры двух ангелов по сторонам от похожего на стол темного прямоугольника, под которым идет длинная грузинская надпись. Этот прямоугольник, вероятно, изображает раскрытые створки небесных врат с сегментом неба внутри. Ниже в левой части сцены видны некие сооружения, в том числе купольный храм на колоннах (с четырьмя просветами). В средней части композиции под большой выбоиной в штукатурке различаются очень потертые очертания лежащей фигуры и справа — склоненная к ее ногам голова с нимбом. Все эти элементы позволяют нам идентифицировать данную композицию как «Успение Богородицы», которая предстает здесь логическим завершением евангельского цикла[79].

Остается только догадываться, почему в книге Е. Такайшвили возникли неточности в определении сюжетов росписи Ишхани и в указании их расположения. Вероятно, это было связано с тем, что книга издавалась через 35 лет после экспедиции, незадолго до смерти престарелого ученого, проведшего последние годы жизни под домашним арестом. Вполне возможно, что его записи изначально не были полными, и к моменту издания книги многое забылось или спуталось, а что-то из материалов экспедиции могло быть уже утрачено или недоступно ему для работы. Это нисколько не умаляет основополагающего значения труда Такайшвили для изучения памятников Тао-Кларджети, тем более что сейчас появилась возможность дополнить опубликованные им сведения и фотографии новыми данными.

Кроме описанных выше композиций, в Ишханском соборе было много изображений ангелов и святых, от которых до сих пор сохранились некоторые фрагменты в откосах окон, на лопатках, в нижних частях стен.

Как было сказано выше, в западной части собора Е. Такайшвили зафиксировал остатки нескольких надписей, вероятно, сопровождавших династические портреты таойских Багратидов[80]. На пилястре северной стены западного рука-

---

[77] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 38.

[78] *Thierry N. et M.* Peintures du X^{e} siècle… P. 88, nt. 61.

[79] Хотя изображение «небесных врат» необычно (этот мотив в композиции «Успение Богородицы» получает распространение с XIII в.), остальные узнаваемые элементы иконографии находят аналоги среди современных Ишханскому собору византийских и грузинских произведений монументальной живописи. Например, на фреске 1036 г. в северной апсиде храма в Ошки тоже есть архитектурные кулисы и ангелы с покровенными руками, с двух сторон слетающие ко Христу, чтобы взять душу Богородицы, изображенную в виде спеленатого младенца; скорбящие апостолы стоят по сторонам от утраченной ныне фигуры Богородицы на смертном одре (см.: *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… Табл. 70). Об иконографии Успения в византийском и грузинском искусстве см.: *Okunev N., Wratislaw-Mitrović L.* La Dormition de la Sainte Vierge dans la peinture médiévale orthodoxe // Byzantinoslavica. 1931. T. 3/1. P. 134–176; *Van Esbroeck M.* Les programmes géorgiens de la Dormition // JÖB. 1985. Bd. 35. P. 251–260; *Kreidl-Papadopoulos K.* Koimesis // Reallexikon zur byzantinischen Kunst / Hrsg. M. Restle. Bd. 4. Stuttgart, 1990. Sp. 136–182.

[80] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 36, 37. Как указывает автор, на западной

ва он нашел фресковую надпись, возможно, оставленную художником: «…Закончил совсем… кафолическую церковь в моленье за Баграта». Ученый полагал, что речь идет о брате Давида I Куропалата, Баграте эриставе эриставов (961–966)[81]. На наш взгляд, ничто не мешает отождествить его с царем Багратом IV (1027–1072), упомянутым в двух резных надписях архиепископа Антония Ишханского на южной стене, завершившего реставрацию собора в 1032 г.

В отличие от Н. и М. Тьерри[82], мы не видим оснований для отнесения фрагментов росписи, сохранившихся в разных частях собора, к разным эпохам, за исключением не дошедшего до наших дней ряда фигур святых в нижней части северной стены северного рукава трансепта[83]. Помимо других данных, в пользу датировки росписи временем около 1032 г. говорит стилистика всех сохранившихся изображений в куполе и барабане, композиции «Жены-мироносицы благовествуют апостолам о Воскресении Христовом» в южном рукаве трансепта, образов святых в откосах окон трансепта и фрагментов в западном рукаве. Те композиции, о которых можно судить по фотографиям Такайшвили и Окунева («Благовещение», «Сретение», «Распятие»), на наш взгляд, принципиально не отличаются от сохранившихся частей росписи. Все они выполнены в торжественном монументальном стиле, для которого характерны крупные малоподвижные фигуры, заметная схематизация и графичность в трактовке драпировок, увеличенные черты лиц и огромные глаза, усиленные жесткими контурами. Этот стиль представляет собой своеобразный вариант «аскетического направления», получившего широкое распространение во второй четверти XI в. в искусстве Византии и стран византийского круга[84]. Наиболее ярко он воплотился в мозаиках и фресках Осиос Лукас, Св. Софии Киевской, Неа Мони на Хиосе, Св. Софии Охридской и др.[85], а в Закавказье, помимо Ишхани, — в росписях Ошки и Хахули в Тао-Кларджети, Манглиси в Картли, Удабно в Давид-Гареджа, Земо-Крихи в Раче[86] и др.

стене также была надпись с именем праотца Авраама, возможно, относившаяся к сцене «Жертвоприношение Авраама». Помимо ветхозаветных сюжетов, праотец Авраам изображается с душами праведных в раю в сцене Страшного суда, часто размещаемой на западной стене.

[81] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 38.

[82] *Thierry N. et M.* Peintures du X^{e} siècle… P. 100–104.

[83] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 39–41. Табл. 32.1,2, рис. 16.1–6. Ученый датировал эти фигуры по надписи временем около 1155 г. и отметил, что они сильно отличаются по стилю и колориту от остальных более старых росписей и частично находят на более древний слой. См. также фотографию Н.Л. Окунева (рис. 13).

[84] Подробный сравнительный анализ стиля росписей Ишхани см.: *Захарова А.В.* Росписи Ишханского собора и византийское искусство X–XI вв.… (в печати).

[85] Об искусстве «аскетического направления» в Византии см.: *Попова О.С., Сарабьянов В.Д.* Мозаики и фрески Святой Софии Киевской. М., 2017. С. 203–439.

[86] *Такайшвили Е.С.* Археологическая экспедиция… С. 54, 74, табл. 67–70, 97–99; *Thierry N et M.* Peintures du X^{e} siècle… P. 90; *Thierry N.* La peinture médiévale géorgienne… P. 410–412, fig. 1; *Eadem.* Peintures historiques…; *Privalova E.* Notes on the Murals… P. 67–70; ვირსალაძე თ. X–XI საუკუნეების ზოგიერთი ტაო-კლარჯული მოხატულობა…; *Вирсаладзе Т.* Фресковая роспись в церкви Архангелов села Земо Крихи // *Вирсаладзе Т.* Грузинская средневековая монументальная живопись… С. 25–94; *Она же.* Основные этапы развития грузинской средневековой монументальной живописи // Там же. С. 14–15; *Velmans T., Alpago Novello A.* Miroir de l'invisible… P. 19, 29, 46–50, figs. 44–46; *Skhirtladze Z.* The Oldest Murals…; *Eastmond A., Skhirtladze Z.* Udabno Monastery in Georgia: Innovation, Conservation and the Reinterpretation of Mediaeval Art // Iconographica. Rivista di Iconografia Medievale e Moderna. 2008. Vol. 7. P. 23–43.

Реконструированная программа росписи Ишханского собора при всей своей оригинальности (особенно в декорации купола) также обнаруживает сходство с византийскими и грузинскими ансамблями именно XI в. Теперь уже не только алтарную часть, но все пространство храма покрывает развернутый евангельский цикл. Если наша реконструкция верна, то этот цикл отличала четкая структура, в нем были выделены и сопоставлены друг с другом изображения важнейших праздников, в отдельные блоки были вынесены сцены Страстного цикла и изображения событий по Воскресении Христовом. Такой подход к конструированию иконографической программы, сформировавшийся в византийском искусстве в послеиконоборческий период[87], постепенно проникает в Закавказье и прочно укореняется в XI в.[88] В дальнейшем эта традиция получит блистательное развитие в монументальной живописи Грузии конца XI — начала XIII в. Росписи храмов Тао-Кларджети представляют собой ценное свидетельство о том, как именно шло распространение актуальных стилистических тенденций и иконографических новшеств из Византии в Закавказье через посредство этих пограничных территорий.

Публикуемые здесь материалы экспедиции Н.Л. Окунева 1917 г., как видим, позволяют существенно дополнить и уточнить имевшиеся до сих пор данные о росписях храмов Тао-Кларджети. Поскольку многие из зафиксированных тогда фрагментов росписей ныне утрачены безвозвратно, эти свидетельства тем более ценны. Вероятно, дальнейшие уточнения станут возможны, если удастся обнаружить дневники экспедиции, вывезенные Окуневым в Прагу. Наконец, хотелось бы надеяться, что начатое недавно раскрытие росписи Пархали вернет из небытия хотя бы какие-то остатки этой замечательной росписи, о которой до сих пор было известно так мало.

Захарова Анна Владимировна
Кандидат искусствоведения
Старший преподаватель кафедры
всеобщей истории искусств
Исторический факультет
МГУ имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4
119991 Москва
Электронная почта: zakharova@inbox.ru

Мальцева Светлана Владиславовна
Кандидат искусствоведения
Старший преподаватель
Санкт-Петербургский
государственный университет
Институт истории
Университетская наб., 7/9
199034 Санкт-Петербург
Электронная почта: s.maltseva@spbu.ru

[87] Из обширной научной литературы на эту тему следует выделить основополагающий труд О. Демуса, опубликованный впервые в 1947 г. и переведенный на русский язык: *Демус О.* Мозаики византийских храмов. Принципы монументального искусства Византии. М., 2001. С. 34–55, 85–101.

[88] *Skhirtladze Z.* Early Medieval Georgian Monumental Painting… P. 205–206; *Idem.* The Oldest Murals… P. 114–128.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Anna Zakharova, Svetlana Mal'tseva

NEW MATERIALS ON THE 10th–11th CENTURY TAO-KLARDJETI WALL PAINTINGS FROM NIKOLAI OKUNEV'S EXPEDITION OF 1917

Abstract: The paper presents a publication of the archival photographs of the wall paintings in the churches of Parkhali and Ishkhani in Tao. The photographs were made by the 1917 expedition of Nikolai Okunev and are now kept at the Photographic Department of the Scientific Archive of the Institute for the History of Material Culture in St. Petersburg. These wall paintings so far have been known to the scholars only in general from other descriptions and photographs. During the past century, the wall painting of Parkhali have been white-washed, whereas those at Ishkhani have been lost to a large extent. Basing on the materials of Nikolai Okunev's expedition the authors suggest a more complete and accurate reconstruction of the iconographic program of the two ensembles.

Keywords: Parkhali, Ishkhani, Nikolai Okunev, Ekvtime Takaishvili, Institute for the History of Material Culture, Tao-Klardjeti, Georgian monumental painting.

Literature Cited

Aladashvili, N.A. "Vos'migrannaya kolonna yuzhnou galerei khrama Oshki." *Ars Georgica* 10 (1991). P. 69–80.

Aladashvili, N.A., Alibegashvili, G.V., and Vol'skaya, A.I. *Zhivopisnaya shkola Svaneti.* Tbilisi 1983.

Aleksidze, N., and Khoshtaria, D. "Akhali tsnobebi t'ao-k'larjetis sidzveleta shesakheb (1990 ts'lis ek'sp'editsia)." *Lit'erat'ura da khelovneba* 1 (1991). P. 117–161.

Amiranashvili, Sh.Ya. *Istoriya gruzinskoy monumental'noy zhivopisi.* Vol. 1. Tbilisi 1957.

Asryan, A.A. "Akanfovyy ornament v ubranstve sobora v Ishkhane i ego paralleli v pozdneantichnom i rannekhristianskom iskusstve." In Mal'tseva, S.V., Stanyukovich-Denisova, E.Yu., and Zakharova, A.V. *Aktual'nye problemy teorii i istorii iskusstva: sb. nauch. statey.* Issue 5. St. Petersburg 2015. P. 270–276.

Bakradze, D. "Ob arkheologicheskoy poezdke sovershennoy v 1879 godu po porucheniyu Akademii Nauk v Chorokhskiy basseyn, Batum, Artvin i Artanudzh." *Zapiski Imperatorskoy Akademii nauk* 37/1 (1881). P. 47–50.

Beridze, V. *Mesto pamyatnikov Tao-Klardzheti v istorii gruzinskoy arkhitektury.* Tbilisi 1981.

Bogisch, M. *The Appropriation of Imperial Splendour. Ecclesiastical Architecture and Monumental Sculpture in Medieval Tao-Klarjeti around 1000 A.D.* PhD. Thesis. University of. Copehagen 2009.

Demus, O. *Mozaiki vizantiyskikh khramov. Printsipy monumental'nogo iskusstva Vizantii.* Moscow 2001.

Didebulidze, M. “Akhali monatsemebi q’intsvisis ts’m. nik’olozis ek’lesiis XIII-s-is sauk’unis monat’ulobis shesakheb.” In *Sakartvelos sidzveleni.* No 1. Tbilisi 2002.

Djobadze, W. *Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klardjet’i, and Šavšet’i.* Stuttgart 1992.

Dvali, T., and Andguladze, N. *Ishkhani.* Tbilisi 2010.

Dvali, T., and Andguladze, N. *Otkhta Eklesia.* Tbilisi 2011.

Eastmond, A. “ ‘Local’ Saints, Art, and Regional Identity in the Orthodox World after the Fourth Crusade.” *Speculum* 78/3 (2003). P. 707–749.

Eastmond, A. *Royal Imagery in Medieval Georgia.* University Park 1998.

Eastmond, A., and Skhirtladze, Z. “Udabno Monastery in Georgia: Innovation, Conservation and the Reinterpretation of Mediaeval Art.” *Iconographica. Rivista di Iconografia Medievale e Moderna* 7 (2008). P. 23–43.

Gerasimenko, N.V., Zakharova, A.V., and Sarab’yanov, V.D. “Izobrazheniya svyatykh vo freskakh Sofii Kievskoy. Zapadnoe prostranstvo osnovnogo obema pod khorami.” In *Iskusstvo Khristianskogo mira.* Vol. XI. Moscow 2009. P. 208–256.

“Inscriptions géorgiennes et autres.” *Mémoires de l’Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg.* 1864. VII série. T. 8, No 10.

Jancárková, J. *Istorik iskusstva Nikolay L’vovich Okunev (1885–1949). Zhiznennyy put’ i nauchnoe nasledie.* Heidelberg 2014.

Jolivet-Lévy, C. *Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l’abside et de ses abords.* Paris 1991.

Jolivet-Lévy, C. *La Cappadoce médiévale: images et spiritualité.* Paris 2001.

Kadiroğlu, M. *The Architecture of the Georgian Church at Ishan.* Frankfurt-am-Main, New York 1991.

Kadiroğlu, M., and Işler, B. *Gürcü sanatının ortaçağı.* Ankara 2010.

Kazbek, G.N. “Tri mesyatsa v Turetskoy Gruzii.” *Zapiski Kavkazskogo otdeleniya Russkogo geograficheskogo obshchestva.* Book X. Vol. 1. Tiflis, 1876. P. 1–140.

Kreidl-Papadopoulos, K. “Koimesis.” In Restle, M., ed. *Reallexikon zur byzantinischen Kunst.* Bd. 4. Stuttgart 1990. Sp. 136–182.

Lazarev, V.N. *Istoriya vizantiyskoy zhivopisi.* Moscow 1986.

Lidov, A.M. *Rospisi monastyrya Akhtala. Istoriya, ikonografiya, mastera.* Moscow 2014.

Makarova, A.L. *Freski tserkvi Rozhdestva Bogoroditsy v Betanii (Gruziya) i ikh mesto v iskusstve vizantiyskogo mira XII veka.* PhD thesis. Moscow 2017. `http://sias.ru/upload/ds-makarova/makarova_disser3.pdf` (access date: 2017/11/06).

Maltseva, S., and Zakharova, A. “The Materials of Nikolai Okunev’s Expedition of 1917 on the Wall-Paintings of Parkhali.” *International conference “Georgia – Byzantium – Christian East”. Abstracts of Papers.* Tbilisi 2017. P. 170–171.

Manukyan, S. “Freski Tateva (930 g.).” In *Roshcha rozhdeniya. Sbornik statey, posvyashchennyy pamyati Feliska Ter-Martirosova.* Erevan 2015. P. 296–325.

[Okunev, N.L.]. “Predvaritel’nyy otchet privat-dotsenta Petrogradskogo universiteta N.L. Okuneva o komandirovke letom 1917 g. na Kavkazskiy front dlya okhrany pamyatnikov drevnosti i kul’tury.” *Izvestiya RAN* 17 (1917). P. 1435–1438.

Okunev, N.L. “Armyano-gruzinskaya tserkovnaya arkhitektura i ee osobennosti.” *Russkiy zodchiy za rubezhom* 9–10 (1938). P. 17–20.

Okunev, N., and Wratislaw-Mitrović, L. “La Dormition de la Sainte Vierge dans la peinture médiévale orthodoxe.” *Byzantinoslavica* 3/1 (1931). P. 134–176.

Piguet-Panayotova, D. “L’église d’Iskhan: patrimoine culturel et création architectural.” *Oriens Christianus* 75 (1991). P. 198–253.

Popova, O.S., and Sarab’yanov, V.D. *Mozaiki i freski Svyatoy Sofii Kievskoy.* Moscow 2017.

Privalova, E.L. “Sur les peintures murales de Betania.” In Calo’ Mariani, M.S., ed. *L’arte Georgiana dal IX al XIV secolo. Atti del terzo simposio internazionale sull’arte Georgiana, Bari – Lecce, 14–18 ottobre 1980.* Vol. 1. Galatina: Congedo editore 1986. P. 153–160.

Privalova, E.L. "Novye dannye o Betanii." *IV Mezhdunarodnyy simpozium po gruzinskomu iskusstvu.* Tbilisi 1983 (offprint).

Privalova, E.L. "Zogierti shenishvna t'ao-k'larjetis mokhat'ulobebis shesakheb." *Sakartvelos ist'oriisa da k'ult'uris dzeglta datsvisa da gamoq'enebis mt'avari sametsniero-sats'armoo sammartvelo.* Sametsniero shromebis ts'elits'deuli II. Tbilisi 1996. P. 5–14.

Privalova, E.L. "K'vlav zogi ram t'ao-k'larjetis mokhat'ulobata shesakheb." *Sakartvelos ist'oriisa da k'ult'uris dzeglta datsvisa da gamoq'enebis mt'avari sametsniero-sats'armoo sammartvelo. sametsniero shromebis ts'elits'deuli IV–V.* Tbilisi, 1999–2000. P. 22–32.

Privalova, E.L. "Notes on the Murals of Tao-Klardjeti (X–XIII cc.)." In *Agion Oros. Physē — Latreia — Technē.* Thessaloniki 2001. P. 61–71.

Restle, M., and Wessel, K., eds. *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst.* Vol. I. Stuttgart 1966.

Shevyakova, T.S. *Monumental'naya zhivopis' rannego srednevekov'ya Gruzii.* Tbilisi 1983.

Silogava, V., and Shengelia, K. *Tao-Klardjeti.* Tbilisi 2006.

Skhirtladze, Z. "The Mother of All the Churches: Remarks on the Iconographic Programme of the Apse Decoration of Dort Kilise." *Cahiers archéologiques* 43 (1995). P. 101–116.

Skhirtladze, Z. "Early Medieval Georgian Monumental Painting: Establishment of the System of Church Decoration." *Oriens Christianus* 81 (1997). P. 169–206.

Skhirtladze, Z. *The Murals of Otkhta Eklesia.* Tbilisi 2009.

Skhirtladze, Z. "The Oldest Murals at Oshki Church: Byzantine Church Decoration and Georgian Art." *Eastern Christian Art* 7 (2010). P. 97–134.

Takayshvili, E.S. *Arkheologicheskaya ekspeditsiya 1917 g. v yuzhnye provintsii Gruzii.* Tbilisi 1952.

Thierry, N. "Peintures géorgiennes en Turquie." *Bedi Kartlisa. Revue de Kartvelologie* 47 (1984). P. 135–171.

Thierry, N. "Peintures historiques d'Oški (Tao)." *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 2 (1986). P. 135–153.

Thierry, N. "A propos des Deisis d'Oški." *Oriens Christianus* 76 (1992). P. 227–234.

Thierry, N. *La Cappadoce de l'Antiquité au Moyen-Age.* Turnhout 2002.

Thierry, N. and M. "Peintures du X[e] siècle en Géorgie Meridionale et leur rapports avec la peinture byzantine d'Asie Mineure." *Cahiers archéologiques* 24 (1975). P. 73–113.

Tokarskiy, N.M. *Iz istorii srednevekovogo zodchestva v Taykskom knyazhestve.* Erevan 1988.

Van Esbroeck, M. "Les programmes géorgiens de la Dormition." *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistic* 35 (1985). P. 251–260.

Velmans, T. "L'image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans celles d'autres régions du monde byzantin." *Cahiers archéologiques* 29 (1980–1981). P. 47–102.

Velmans, T., and Alpago Novello, A. *Miroir de l'invisible. Peintures murales et architecture de la Géorgie (VI[e]–XV[e] s.).* Paris 1996.

Virsaladze, T. "X–XI sauk'uneebis zogierti t'ao-k'larjuli mokhat'uloba." In Virsaladze, T. *Kart'uli makhat'vrobis ist'oriidan.* Tbilisi 2007. P. 10–100.

Virsaladze, T. *Gruzinskaya srednevekovaya monumental'naya zhivopis'.* Tbilisi 2007.

Vol'skaya, A.I. "Rannie rospisi Garedzhi." In *IV Mezhdunarodnyy simpozium po gruzinskomu iskusstvu.* Tbilisi 1983. P. 3–13.

Wharton Epstein, A. *Tokalı kilise. Tenth-Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia.* Washington 1986.

Winfield, D. "Some Early Medieval Figure Sculpture from North East Turkey." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 31 (1968). P. 33–72.

Yancharkova, Yu. "Istorik iskusstva N.L. Okunev (1885-–1949). Zhiznennyy i nauchnyy put'." In *Istoriya i istoriki. 2007. Istoriograficheskiy vestnik. 1.* Moscow 2009. P. 239–280.

Yancharkova, Yu. "K istorii vzaimootnosheniy N.L. Okuneva s N.Ya. Marrom. Publikatsiya pisem." *Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny* XXX (2007). P. 495–513.

Zakaraya, P.P. *Zodchestvo Tao-Klardzheti.* Tbilisi 1990.

Zakharova, A.V. “Monumental’naya zhivopis’ vtoroy poloviny X – nachala XI v. v Kappadokii.” *Vizantiyskiy vremennik* 74 (2015). P. 196–210.
Zakharova, A.V. “Rospisi Ishkhanskogo sobora i vizantiyskoe iskusstvo X–XI vv.” *Historical Tayk. History, Culture, Confession. Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts – The Matenadaran; National Academy of Sciences of the Republic of Armenia; Armenian National Committee of Byzantine Studies. June 22–24, 2016. Abstracts.* Yerevan 2016. P. 69–72.
Zakharova, A.V. “Rospisi Ishkhanskogo sobora i vizantiyskoe iskusstvo X–XI vv.” *Historical Tayk. History, Culture, Confession. Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts – The Matenadaran; National Academy of Sciences of the Republic of Armenia; Armenian National Committee of Byzantine Studies. Conference papers.* Yerevan 2018 (in print).
Zakharova, A., and Maltseva, S. “The Materials of Nikolai Okunev’s Expedition of 1917 on the Wall-Paintings of Parkhali.” *Actual Problems of Theory and History of Art: Collection of Articles.* Vol. 7. St. Petersburg 2017. P. 679–688.
Zakharova, A., and Sverdlova, S. “Original Wall Paintings at the Church of the Saviour in Chvabiani (Upper Svaneti, Georgia) and Byzantine Art at the Turn of the 10th to 11th cc.” *Zograf* 39 (2016). P. 11–23.

Anna Zakharova
PhD, Head Lecturer
Department of General Art History
Lomonosov Moscow State University
Faculty of History
Lomonosovsky prospect, 27–4
119991 Moscow
e-mail: zakharova@inbox.ru

Svetlana Mal’tseva
PhD
Head Lecturer
Institute of History
St. Petersburg State University
Universitetskaia nab. 7/9
199034 St. Petersburg
e-mail: s.maltseva@spbu.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Т.Ю. Облицова

ЗАМЕТКИ ОБ ИКОНЕ БОГОМАТЕРИ ИЗ СПОЛЕТО

Аннотация: В статье предложено уточнение атрибуции иконы Богоматери из Сполето. Степень ее сохранности, сильные записи и многочисленные реставрационные вмешательства затрудняют стилистический анализ. Однако выразительность образа совпадает с византийской традицией. Подтверждению места памятника в ряду образцов позднекомниновской живописи служат многочисленные аналогии иконографии Параклесис типа Агиосоритисса с традиционной надписью на свитке.

Ключевые слова: XII в., византийская традиция, позднекомниновская живопись, Сполето, Параклесис, Агиосоритисса.

Икона Богоматери, находящаяся сейчас в капелле Андреа Маури кафедрального собора Сполето (рис. 1), давно и прочно заняла свое место как почитаемый образ и как памятник византийского искусства на территории Италии. Несмотря на многочисленные реставрации и современные списки, находящиеся в церквях Умбрии, об иконе доподлинно почти ничего не известно. Написанная на тонкой кедровой доске[1], она, по-видимому, имела ковчег, но подверглась, возможно, после горения обрезанию почти пропорционально со всех сторон с небольшим перекосом вправо, о чем свидетельствуют состояние и особенности грунтовки, характер изгиба иконной доски, характер древесины и следы деятельности короеда. В пространном реставрационном отчете[2] говорится о том, что иконная доска была проложена тончайшей паволокой, выдержанной в сжиженном воске[3]. Восковые грунты благотворно действует на цвет и светоносность красок. Однако при больших утратах и многочисленных реставрациях иконы на протяжении всей истории ее бытования в соборе Сполето, а также неудачных переписях об этом можно только догадываться. Серьезные утраты красочного слоя, отсутствие на доске более ранних слоев, следы от попыток изменения силуэта, о чем свидетельствуют красная краска на нимбе со спины фигуры Богоматери, темная, исчерна-синяя тонировка облачения, сменившая традиционный пурпурный цвет мафория, под которым уже не видна жемчужная обнизь в облачении

[1] Приблизительно 21 × 27 см.

[2] Архив собора Сполето; Memorie storiche sul culto e vicende orientali della Santissima Icona. Foligno, 1881.

[3] Из-за того, что в отчете пространно цитируются трактаты Плиния и Диоскура, а именно те места, где говорится о пуническом воске, можно предположить, что реставратор полагал, что мастер сполетской иконы применял восковую субстанцию вроде эмульсии как клеевую основу. Проработаны ли какие-либо части личного энкаустикой, подобно синайской иконе Богоматери, выяснить из доступных отчетов не удалось.

Богоматери, изменение сравнительно с первоначальной графьей рисунка каймы плата, переписанный левый глаз, огрубление черной толстой подводкой некогда тонко проработанных век миндалевидных глаз[4] не позволяют вынести суждение о колорите, сообщают облику Богоматери некоторую сухость и плоскостность, которых не было изначально.

После отделения реставратором Дж. Антонелли (1956) покрытия — серебряной позолоченной пластины, на живописном поле были обнаружены следы от гвоздей предыдущих окладов, сведения о которых сохранились в описях архива собора. Особенно ценным элементом оклада оказалась греческая надпись свитка, завершающие строки которой не поддавались прочтению на живописном слое иконы, но были восстановлены по окладу. Упоминание некоей греческой Ирины позволило делать далекоидущие предположения[5]. Греческая надпись на свитке анонсирована в 1900 г. исследователем Фаусти, видевшим образ без оклада. На живописном слое она некогда содержала 10 строк, против 17, что на окладе. В надписи из пяти строк, представляющей собой стихотворный двенадцатисложник, в первой строке не хватает слога, например σου («Матери Твоей»). Она содержит диалог Богоматери с Сыном, в котором Заступница молитвенно просит за человеческий род:

Δέξαι δέησιν τῆς μητρός, Οἰκτίρμον.
Τί, Μητερ, αἰτεῖς: Τῶν βροτῶν σωτηρίαν.
Παρώργισάν με. Συμπάθησον, υἱέ μου.
Ἀλλ' οὐκ ἐπιστρέφουσιν. Καὶ σῶσον χάριν.
Ἕξουσιν λύτρον. Εὐχαριστῶ σοι, λόγε.

Прими молитву матери, Щедре!
— Чего, Мати, просиши? — Смертных спасения.
— Прогневали они Меня. — Сострадай, Сыне мой.
— Но они не обращаются. — И спаси даром.
— Будут они иметь искупление. — Благодарю Тебя, Слове[6].

Подобные диалоги, обращенные Богоматерью к Спасителю, в поэтической форме были нередки и в Византии, и на латинском Западе. Позднее они вошли в «Ерминию» Дионисия Фурноаграфиота (1730–1733), где диалог Богоматери с Сыном передавался как выкликание друг друга, затем упоминались нечестие и бесчинства людей и наступала кульминация — великодушные слова прощения, порождающие благодарность. Исследователи латинской средневековой литературы[7] выявили десятки подобных примеров. Обычно рифмованные тексты сопровождали сцену «Распятия», драматически накаляя ее, например, в Псалтири XI в., вышедшей из скриптория конвента св. Симеона в Трире (Городская библиотека Трира. H 1. P. 13). Варианты таких подписей встречаются в манускриптах, выполненных во Франции, Англии, Италии, Германии весь XII в. Например, в рукописи 1170 г., вышедшей из аббатства св. Трудона (ныне город Синт-Трёйден в Бельгии), в которую помимо трудов блж. Иеронима Стридонско-

[4] Архив собора Сполето. Отчет о реставрации 1900 г.

[5] Об этом подробно: *Mercati S.G.* Sulla Santissima Icone del Duomo di Spoleto // Spoletium. 1956. No 3. P. 3–6; La cattedrale di Spoleto: Storia, arte, conservazione. Milano, 2002.

[6] Приношу благодарность Д.Е. Афиногенову, внесшему уточнения в перевод надписи.

[7] *Werner J.* Beitraege zur Kunde der lateinischen Literatur des Mittelalters. Aarau, 1905; *Bischoff B.* Un riscontro latino dell'iscrizione della SS. Icone del Duomo di Spoleto // Miscellanea in memoria di G. Cencetti. Torino, 1973. P. 381–385.

го входит зарифмованный диалог о Непорочности Девы, возможно, сочинения аббата Райнульфа. На миниатюре просительный текст свитка в руке Богоматери, простирающей к стоящему рядом Христу и другую руку, расположен над фигурой аббата в проскинезисе. Слова Спасителя переданы маюскулом, Девы Марии — минускулом.

На сполетской иконе также присутствует выделение слов участвующих в диалоге, но с помощью цвета — чередованием черной и красной краски, что также выявилось при снятии оклада. Надпись на свитке при поновлениях повторялась, однако ее перепись исключена.

Помещенное на золотом фоне трехчетверное поясное изображение Богородицы, в воздетой руке которой зажат развернутый свиток, не оставляет сомнений о соответствии иконографическому типу Параклесис, варианта Агиосоритиссы[8]: Богоматерь без Младенца в повороте, с молитвенным жестом рук или же со свитком (в данном случае — развернутым). Тип Агиосоритиссы получил широкое распространение в византийском искусстве на протяжении нескольких веков. В этом ряду икона Богоматери из монастыря вмц. Екатерины на Синае[9], мозаика Богородица Параклесис в церкви вмч. Димитрия в Фессалониках, римская икона Заступницы Сан-Систо и ее многочисленные списки в Италии и за ее пределами (образ Богоматери из костела св. Андрея в Кракове), образ Хахульской Богоматери X в., мозаика в киевском соборе Св. Софии, икона Божией Матери X в. или второй половины XI в. из собора Махерасского монастыря на Кипре, фресковый образ Божией Матери Параклесис (парный Христу Милостивому) около 1140 г. в Преображенском соборе Мирожского монастыря в Пскове, Боголюбская Богоматерь 1157 г., образ Богоматери Агиосоритиссы XII в. из Национального музея Македонии (Охрид), икона Богоматери из Епархиальтного музея Палермо XII в., образы Заступницы в церквях Панагии ту Араку в Лагудере, св. Анны в Трапезунде, Святых врачей в Касторье, образы Богоматери Параклесис в стенописи церквей на Балканах (в Старо-Нагоричино, Грачанице, Дечанах), фрагмент из мозаичного деисуса с ликом Богородицы из музея собора Феррары, приписываемая Мануилу Диситатосу икона Заступницы из кафедрального собора Фрайзинга.

Изначально этот тип изображения Богоматери связан с деисусной композицией, например в паре с Христом Антифонитом[10], что реализовано в фасадной мозаике Солстерно (1207 г.). С V в. в Халкопратийской церкви Константинополя находились образы Христа Халкитиса и Богородицы Агиосоритиссы, что предопределило дальнейшее сопоставление этих образов в византийской живописи

[8] Этот эпитет Богоматери запечатлен на печатях XI в. и монетах императора Мануила Комнина.

[9] *Weitzmann K.* The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons / Ed. by G.H. Forsyth, K. Weitzmann; with photographs by J. Galey. N.Y., 1976. P. 21–23. Cat. B.4. В книге приведена основная библиография, связанная с синайской иконой, иконографией «Агиосоритисса» и иконой Богоматери из Сполето. Последний раздел необходимо дополнить изданиями: *Talbot Rice T. and D.* Icons and their Dating. L., 1974. Fig. 4. P. 26; *Andaloro M.* Note sui temi iconografici della Deisis e dell'Haghiosoritissa: L'icona dell'Haghiosoritissa di Palermo // Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'arte. 1970. P. 85–153, 118–143; *Bacci M.* Il panello dell'Evangelista: Storie delle immagini sacre atribuite a san Luca. Pisa, 1998.

[10] Один из таких образов находился, по свидетельству записи в инвентарной книге, в константинопольском монастыре Пантократора, основанном в 1118–1136 гг. императрицей Ириной, женой Алексея Комнина: *Gautier P.* Le typikon de la Theotokos Kecharitomene // Revue des etudes byzantines. 1985. T. 43. P. 5–165.

и в искусстве, обогащенном византийскими моделями или образностью. Их традиционное диалогическое сопоставление в составе изобразительной программы алтарной преграды[11] может быть представлено образами Богоматери Заступницы и Христа во гробе (или «Не рыдай Мене, Мати»; в итальянской традиции это «imago pietatis», примером которого может быть хранящийся в римской церкви Санта Кроче ин Джерузалемме мозаичный образ из Синая, около 1300 г.), подобно диптиху из монастыря Преображения Господня в Метеорах (XIV в.). Желаемое сопоставление синайских образов Христа и Богородицы нарушается их несхожими размерами. Одиночной остается и мозаичная икона Спаса Вседержителя середины XII в. из Барджелло. Можно предположить самостоятельную жизнь греческой иконы Богоматери Параклесис в период ее пребывания в Сполето. Это подтверждается и римской практикой бытования икон сходной иконографии, и традицией процессионного изнесения 15 августа из различных храмов города для встречи иконы, имеющей константинопольской образец, — Богоматери Темпули (или Сан Систо, или Розарио, в зависимости от мест ее пребывания) и Нерукотворного образа Спасителя (Мандилион, Спас Мокрая Брада), происходящего из Сан Сильвестро ин Капите и с 1869 г. пребывающего в Ватикане[12]. Обращение к Риму и укорененным в нем, заимствованным из Константинополя иконографическому типу и манере почитания Заступницы кажется уместным в связи с окончательным вхождением в 1198 г. герцогства Сполето в Папскую область. Возможно, это событие послужило мотивом для придания иконе сполетской Богоматери особого статуса уже с XIII в., который, выйдя за горизонт искусства, только возрастал, пожалуй, достигнув вершины при папе Пие VII, задержавшемся в Сполето в 1800 г. по дороге из Венеции в Рим, чтобы почтить икону и преподнести для ее украшения венец из золота. Сведения об иконе как даре Фридриха Барбароссы городу в знак примирения в 1185 г.[13], содержащиеся в документе, утраченном еще в начале XVII в., и «уточняемые» впоследствии, что засвидетельствовано, например, в булле папы Бонифация VIII[14], порождают сомнения в связи с политической ангажированностью, социальным заказом[15]. Не без риска породить новую легенду можно предположить вероятность появления этой иконы в Сполето после 30-х гг. XII в., когда, по недавно выявленным свидетельствам[16], в соборе Сполето работала артель мастеров, прежде декорировавших Палатинскую капеллу.

---

[11] См.: *Бутырский М.Н.* Богоматерь Параклесис у алтарной преграды: Происхождение и литургическое содержание образа // Иконостас: Происхождение — развитие — символика / Ред.-сост.: А.М. Лидов. М., 2000. С. 207–222.

[12] *Andaloro M.* Arte e iconografia a Roma dal tardoantico alla fine del medioevo. Milano, 2002.

[13] Об этом см.: Собрание документов XVII–XIX вв. из Архива собора в Сполето; *Bracceschi G.B.* Commentarii per la l'Historia di Spoleto di fra Giambattista Bracceschi fiorentino domenicano (Archivio di Stato Spoleto. Fol. 130r, 189r); *Bonfioli M., Ermini E.* Premesse ad un riesame critico dell «Icone» del Duomo di Spoleto // Atti del IX Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo: «Il Ducato di Spoleto». Spoleto, 1983. P. 821–826.

[14] Проблема происхождения иконы, обогащаемая новыми подробностями на протяжении веков, особенно в XVII и в XIX столетиях, прослеживается по архивным материалам собора, любезно предоставленными, наряду с гимнографическими произведениями, обращенными к сполетской иконе Богоматери, и свидетельствами об особенностях ее почитания, директором архива, а также сотрудником Архиепископской библиотеки Сполето.

[15] При папе Александре III (1159–1181) возрастает интерес к Богородичным иконам.

[16] *Longo R.* Nuovi territori per la storia dell'arte: Le indagini scientifiche // Le prospettive degli studi della storia dell'arte. Viterbo, 2016. P. 208–219.

Результаты радиографии (1982 г.) иконы из Сполето привели к предположению о существовании в правом верхнем углу расходящихся веером лучей, что может свидетельствовать о присутствии в композиции сегмента с поясным образом благословляющего Иисуса Христа. Как, например, на мозаике в соборе Санта Мария дель Аммиральо в Палермо.

Несмотря на значительные утраты образа Богоматери из собора Сполето поглощает глубинная, внутренняя жизнь образа, мягкая грусть облика Богоматери, легкость письма, без намека на резкость, выдержанность стиля (окаем нимба Богоматери, намеченный синими и красными «каменьями», видимо, возник позднее и был продиктован романским вкусом). «Архитектурность» дуги бровей, высветление от переносицы вертикали носа, умеренное акцентирование пухлых губ маленького рта с сильным трапецевидным затенением под ним и вздернутого бугорка подбородка вполне соответствуют комниновскому типу и образу. Выступающий из темного пространства лик Богоматери, несмотря на существенные утраты и инородную запись, наделен целостностью, органичностью, слитностью, что порождает впечатление глубины образа и сильных переживаний. Если отвлечься от записей, лику в трехчетвертном развороте искусно сообщена оптически продуманная подвижность черт, что наделяет изображение чувством пластической формы. Этому впечатлению способствует и ненаправленный, как бы обращенный внутрь взгляд Богородицы. Выделение глазных впадин, темная, падающая тень от внутреннего уголка глаза, сочные тени в уголках рта и на подбородке, деликатно проработанные, как и легкие тени у долгой линии бровей, отчего затененные части лика лишены напряженности и воспринимаются произвольно выступающими, контрастируют с полосой высветлений под нижним веком, на кончике и на крыле носа открытой части лика, с геометрически точной тонкой линией галочкой у верха переносицы. Образ отличает классическое совершенство формы, выразившееся в благородной ясности, совершенстве «скульптурной» трактовки лика, изяществе пропорций: силуэт склоненной главы и спины графически соотнесен с жестом подъятой руки со свитком, словно с жезлом, и руки, обращенной ладонью к груди. При современной сохранности трудно понять, насколько образ захвачен линейностью и упрощением рисунка и формы в угоду монументальности[17]. В этой иконе встречается ряд приемов, используемых в греческих иконах второй половины XII в.: в мозаичных образах свв. воинов Георгия и Димитрия из монастыря Ксеноф на Афоне, которые сближаемы с иконой Богоматери из Сполето лишь по набору внешних признаков, и в иконах, выполненных в греческой манере, одна из которых Богоматерь с Младенцем около 1171 г. из Епархиального музея Палермо, воспринимающаяся упрощенным вариантом византийской модели. Образ Богоматери из Сполето входит в один круг памятников с иконой Богоматери Елеусы из монастыря св. Неофита на Кипре (около 1183 г., Византийский музей архиепископа Макария III в Никосии). Особая интонация, далекая как от жесткости, так и от декоративности выразительность силуэта и тонкость моделировки демонстрируют основу стиля, когда оказался востребованным классический образец, предполагающий утонченное понимание модели, созерцательность, отрешенность. Сполетский образ находится в орбите лишенного импульсивности комниновского искусства позднего

[17] Об искусстве разнообразного комниновского художественного мира см.: *Попова О.С.* Проблемы византийского искусства: Мозаики, фрески, иконы. М., 2006.

XII в., видящего свой исток в образах второй половины XI в., чей художественный строй был обозначен в мозаиках ансамбля Неа Мони на Хиосе (1049–1055).

На протяжении предыдущего века каждый из исследователей вносил свои уточнения в датировку иконы в зависимости от поставленных в работах проблем[18]. Первоначально П. Тоэска (1927 г.)[19] предлагал датировать икону X–XI вв., однако впоследствии склонялся к XI–XII столетиям. Э. Гаррисон (1949 г.)[20] предложил XII в. С. Меркати, видевший икону без оклада во время работ по укреплению красочного слоя и доски в 1900 г. и позже проведший технико-технологические анализы живописи, определял (1956 г.) время написания образа концом XI — началом XII в.[21] В любом случае, считалось, что датировка не может выходить за 1185 г., время легендарного дарения иконы Фридрихом Барбароссой.

На наш взгляд, сомнения, порожденные невозможностью подтвердить факт, связываемый с 1185 г., лишают эту дату абсолютной исторической ценности. Стилистический анализ иконы из Сполето, насколько он представим, и ее образный строй позволили гипотетически уточнить устоявшуюся сегодня датировку XII в., сместив ее к концу столетия.

Облицова Татьяна Юрьевна

Кандидат искусствоведения
Редактор
Музей русской иконы
Гончарная улица, д. 3, стр. 3
109240 Москва

Электронная почта: novick-tan@yandex.ru

[18] См. напр.: *Toscano B., Rimbaldi A.* Immagini e memorie di Spoleto. Spoleto 1963; *Der Nersessian S.* Two Images of the Virgin in the Dumbarton Oaks Collection // DOP. 1960. Vol. 14; *Volbach W.F., La Fontaine-Dosogne J.* Byzanz und der Christliche Osten // Propylaeen-Kunstgeschichte. Berlin, 1968.

[19] *Toesca P.* Storia dell'arte italiana: Il Medioevo. Torino, 1927. P. 1025.

[20] *Garrison E.B.* Italian Romanesque Panel Painting. Florence, 1949. P. 70.

[21] *Mercati S.G.* Op. cit. P. 3.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Tatiana Oblitsova

NOTES ON THE ICON OF OUR LADY OF SPOLETO

Abstract: The article proposes clarifying the attribution of the icon of Our Lady of Spoleto. The degree of its preservation, strong recordings and numerous restoration interventions make stylistic analysis difficult. However, the expressiveness of the image coincides with the Byzantine tradition. Numerous analogies of the iconography of the Paraklesis of the Agiosoritiss type with the traditional inscription on the scroll serve as confirmation of the place of the monument in a series of samples of Late Carnival painting.

Keywords: 12th century, Byzantine tradition, Late Carnival painting, Spoleto, Umbria, Paraklesis, Agiosoritissa.

Literature Cited

Andaloro, M. "Note sui temi iconografici della Deisis e dell'Haghiosoritissa: L'icona dell'Haghiosoritissa di Palermo." In *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'arte.* Roma 1970. P. 85–153.

Andaloro, M. *Arte e iconografia a Roma dal tardoantico alla fine del medioevo.* Milano 2002.

Archivio del Duomo di Spoleto. Memorie storiche sul culto e vicende orientali della Santissima Icona. Foligno 1881.

Bacci, M. *Il panello dell'Evangelista: Storie delle immagini sacre atribuite a san Luca.* Pisa 1998.

Bischoff, B. "Un riscontro latino dell'iscrizione della SS. Icone del Duomo di Spoleto." In *Miscellanea in memoria di G. Cencetti.* Torino 1973. P. 381–385.

Bonfioli, M., and Ermini, E. "Premesse ad un riesame critico dell Icone del Duomo di Spoleto." In *Atti del IX Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo: Il Ducato di Spoleto.* Spoleto 1983. P. 821–826.

Bracceschi, G.B. *Commentarii per la l'Historia di Spoleto di Fra Giambattista Bracceschi fiorentino domenicano (Archivio di Stato Spoleto. Fol. 130r, 189r).* Spoleto 1927.

La cattedrale di Spoleto: Storia, arte, conservazione. Milano 2002.

Garrison, E.B. *Italian Romanesque Panel Painting.* Florence 1949. P. 70.

Gautier, P. *Le Typicon de la Théotokos Kécharitôménè. Revue des etudes byzantines.* Paris 1985. P. 5–165.

Longo, R. *Nuovi territori per la storia dell'arte: le indagini scientifiche.* In *Le prospettive degli studi della storia dell'arte.* Viterbo 2016. P. 208–219.

Mercati, S.G. "Sulla Santissima Icone del Duomo di Spoleto." *Spoletium* 3 (1956). P. 3–6.

Nersessian Der, S. "Two Images of the Virgin in the Dumbarton Oaks Collection." *Dumbarton Oaks Papers* 14 (1960).

Popova, O.S. *Problemy vizantiiskogo iskusstva. Mozaiki, freski, ikony.* Moscow 2006.

Talbot Rice, T. and D. *Icons and their Dating.* London 1974.
Toesca, P. *Storia dell'arte italiana: Il Medioevo.* Torino 1927. P. 1025.
Toscano, B., and Rimbaldi, A. *Immagini e memorie di Spoleto.* Spoleto 1963.
Weitzmann, K. *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons.* New York 1976.
Werner, J. *Beitraege zur Kunde der lateinischen Literatur des Mittelalters.* Aarau 1905.

Tatiana Oblitsova
Doctor of Art History
Editor
Museum of Russian icons
Goncharnaya str., 3, buil. 3
109240 Moscow
e-mail: novick-tan@yandex.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

А.В. Шаманаев

РУССКИЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ И ВСЕРОССИЙСКИЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ СЪЕЗДЫ

Аннотация: В статье рассматривается опыт взаимодействия Русского археологического института в Константинополе и Всероссийских археологических съездов Московского археологического общества в 90-х гг. XIX в. Источниковой базой работы стали опубликованные делопроизводственные материалы археологических съездов. Автор отмечает значение археологических съездов для решения организационных вопросов (учреждение института, финансирование, популяризация его исследований в академической среде). На конкретных примерах показаны формы участия сотрудников института в работе съездов, охарактеризованы темы докладов и отражена реакция участников заседаний.

Ключевые слова: история византиноведения, история науки, организация научных исследований.

В истории отечественной науки второй половины XIX — начала XX в. можно выделить два феномена, ярко характеризующие передовые тенденции развития гуманитарных исследований: Всероссийские археологические съезды Московского археологического общества (АС) и Русский археологический институт в Константинополе (РАИК). Каждый из них был уникальным в своем роде: съезды выполняли функцию общероссийского форума для обсуждения широкого круга научных и практических проблем археологии, истории, этнографии, архивоведения; институт действовал как единственное гуманитарное научное учреждение России за границей и специализированный центр византиноведческих исследований. Нужно отметить, что в период создания РАИК (конец 80-х — начало 90-х гг. XIX в.) и на начальном этапе его существования (вторая половина 90-х гг.) деятельность учредителей и сотрудников института пересеклась с несколькими археологическими съездами. На фоне возрастающего интереса к историко-археологическим учреждениям императорской России представляется актуальным обратиться к детальному анализу истории взаимоотношений РАИК и АС.

К настоящему времени сложился обширный корпус исследований, посвященных различным аспектам истории Всероссийских археологических съездов и Русского археологического института в Константинополе. Историографические обзоры научных публикаций представлены в монографиях Е.Ю. Басаргиной (РАИК) и Д.В. Серых (АС)[1]. С.Б. Аврунина отметила существенное влияние ар-

[1] См.: *Басаргина Е.Ю.* Русский археологический институт в Константинополе: Очерки истории.

хеологических съездов на развитие византиноведения в Российской империи[2]. К сожалению, исследовательница ограничилась краткой заметкой, до настоящего времени тема остается плохо изученной.

Вопрос о связях РАИК и Всероссийских археологических съездов рассматривался в контексте обстоятельств создания института. Решение VIII Археологического съезда 1890 г. поддержать проект учреждения научного центра в столице Османской империи традиционно оценивалось как важный фактор, оказавший влияние на отношение правительственных структур к идее организации РАИК. Этот факт был отмечен в 1926 г. Ф.И. Успенским в очерке, посвященном истории создания института[3]. Краткие характеристики дискуссии о локализации и направлениях деятельности заграничного научного института содержатся в монографиях К. Папулидиса и Е.Ю. Басаргиной[4]. А.С. Смирнов высказал сомнение в возможности археологического съезда повлиять на Министерство народного просвещения, считал, что динамика процесса организации РАИК зависела от изменений в системе международных отношений[5]. Нужно отметить, что за рамками интересов исследователей остались X (в Риге) и XI (в Киеве) археологические съезды, связанные с участием сотрудников РАИК и оказавшие влияние на положение института.

Основным источником изучения работы Всероссийских археологических съездов являются делопроизводственные материалы (протоколы заседаний, отчеты, списки участников), опубликованные в изданиях этих форумов[6]. Списки участников позволяют установить персональное присутствие ученых на съездах, а также организации, которые они представляли. Протоколы пленарных и секционных заседаний содержат информацию о докладах и обсуждении затронутых в них вопросов. Протоколы заседаний исполнительных органов (советов съездов) дают сведения о резолюциях по предложениям, сформулированным на секционных заседаниях. Информация о результатах обращений в государственные органы от имени съездов включены в отчеты, как правило, оглашавшиеся на пленарных заседаниях.

Вопрос о необходимости открытия российского исследовательского центра за границей, месте его размещения и направлениях деятельности был рассмотрен на VIII Археологическом съезде в Москве (9–25 января 1890 г.)[7]. К этому време-

---

СПб., 1999; *Серых Д.В.* Всероссийские археологические съезды как форма организации отечественной археологической науки во второй половине XIX — начале XX вв. Казань, 2014.

[2] *Аврунина С.Б.* Русские археологические съезды и становление византиноведения в России // ВВ. 1976. Т. 37 (62). С. 255–257.

[3] *Успенский Ф.И.* Основание Русского археологического института в Константинополе // Басаргина Е.Ю. Русский археологический институт в Константинополе… С. 183–184.

[4] *Παπουλίδης Κ.Κ.* Το ρωσικό Αρχαιλογικό Ινστιτούτο Κωνσταντινουπόλεως (1894–1914). Θεσσαλονίκη, 1987. Σ. 51–52; *Басаргина Е.Ю.* Русский археологический институт в Константинополе… С. 28.

[5] *Смирнов С.А.* Власть и организация археологической науки в Российской империи (очерки институциональной истории науки XIX — начала XX века). М., 2011. С. 237–238.

[6] Обзоры источников и источниковедческих исследований см. в: *Серых Д.В.* Всероссийские Археологические съезды… С. 30–47; *Шаманаев А.В.* Вопросы охраны культурного наследия на Всероссийских археологических съездах (вторая половина XIX — начало XX в.). Екатеринбург, 2017. С. 26–33.

[7] См.: *Басаргина Е.Ю.* Русский археологический институт… С. 28; *Смирнов С.А.* Власть и организация… С. 237.

ни проект создания археологического института, инициированный в 1887 г., был поддержан академическими кругами, министерствами иностранных дел и народного просвещения, Святейшим Синодом, но не получил окончательного одобрения правительства. По мнению Е.Ю. Басаргиной главным препятствием для этого была сложность изыскания денежных средств для обеспечения работы института[8]. А.С. Смирнов, не отрицая полностью этот фактор, полагал, что сложности международных отношений (прежде всего, российско-германо-турецких) оказали определяющее влияние на «медлительность» государственных структур[9].

Начало дискуссии о заграничном археологическом институте было положено выступлением антиковеда, профессора Новороссийского университета В.И. Модестова 15 января 1890 г. на пленарном заседании[10]. Ученый полностью поддержал идею открытия русского археологического института за границей и указал, что такое учреждение может стать важным научно-педагогическим центром, способствующим подготовке квалифицированных исследователей и интеграции российских археологов в мировое научное сообщество. Докладчик принципиально настаивал на создании института в Риме с отделением в Афинах, полагая, что в Италии и Греции имеются условия для успешной работы исследователей и перспективы открытий мирового значения[11]. Таким образом, под сомнение была поставлена ключевая идея проектов П.Б. Мансурова, Московского археологического общества, группы профессоров Новороссийского университета и А.И. Нелидова об открытии института в Стамбуле (Константинополе) и приоритете византинистики и славяноведения в его исследовательской деятельности[12].

Доклад В.И. Модествова вызвал оживленную дискуссию, в которой приняли участие Г.Л. Скадовский (археолог-любитель из Херсона), И.В. Цветаев (профессор Московского университета), Д.Н. Анучин (от лица Д.Я. Самоквасова — профессора Варшавского университета), Н.В. Покровский (профессор Санкт-Петербургской духовной академии), А.А. Дмитриевский (профессор Киевской духовной академии)[13].

Данная дискуссия интересна тем, что наглядно отражает отношение российских ученых к идее организации заграничного исследовательского центра и принципам его деятельности. Так, Г.Л. Скадовский выступил против проекта и предложил направить денежные средства на изучение курганов Южной России, находившихся под угрозой уничтожения[14]. Однако провинциальный археолог не был поддержан учеными из крупных университетских центров. Другие участники дебатов не сомневались в необходимости создания зарубежного исследовательского учреждения, но имели разные представления о его локализации и программе научной работы. И.В. Цветаев (антиковед) согласился с В.И. Модестовым, отметив, что Рим и Афины дают возможность знакомства российских спе-

[8] *Басаргина Е.Ю.* Русский археологический институт… С. 28–29.

[9] *Смирнов С.А.* Власть и организация… С. 236–237.

[10] 15 января. 2 часа дня. Общее заседание // Труды Восьмого археологического съезда в Москве. Т. 4. М., 1897. С. 77–84.

[11] *Модестов В.И.* Об открытии русского археологического института в Риме с отделением в Афинах // Труды Восьмого археологического съезда в Москве. Т. 3. М., 1897. С. 303–306.

[12] См.: *Басаргина Е.Ю.* Русский археологический институт… С. 21–27.

[13] 15 января. 2 часа дня. Общее заседание… С. 77–84.

[14] Там же. С. 77–78.

циалистов с достижениями иностранных коллег и приобретения фундаментальных знаний в области классической археологии[15]. А.А. Дмитриевский (византинист, историк церкви) предложил отказаться от Рима и организовать институт в Афинах, что дало бы возможность изучать классические и средневековые памятники Греции, а также работать в Египте и на Ближнем Востоке[16]. Византинист Н.В. Покровский озвучил компромиссный вариант, предполагающий функционирование двух исследовательских центров: в Риме (классические древности) и в Константинополе (византийские)[17].

Участники дискуссии не обошли вниманием и проблему финансирования деятельности будущего института. А.А. Дмитриевский считал, что расходы на содержание научного центра в Афинах будут существенно ниже, чем в Риме или Константинополе. Кроме того, русские исследователи в Греции смогут рассчитывать на административную поддержку со стороны греческой королевы Ольги (урожденной великой княжны Ольги Константиновны). И.В. Цветаев полагал, что до решения вопроса о значительном и стабильном финансировании стоит ограничиться 6–7 ежегодными стипендиями для стажировок молодых ученых в Риме и Афинах под руководством постоянных кураторов[18].

Материалы заседания съезда 15 января 1890 г. показывают, что представители научной общественности считали вопрос о создании заграничного археологического института открытым для дебатов и надеялись повлиять на окончательное решение властных структур для реализации собственных научных интересов. Однако обращение к протоколу заседания отделения «Древностей славяно-византийских и классических» 18 января 1890 г. показывает существенно иную картину.

Начало дискуссии было положено оглашением доклада П.Б. Мансурова (отсутствовал на заседании). Опубликованный текст по содержанию близок его записке от 30 марта 1887 г. (выявлена и опубликована Е.Ю. Басаргиной)[19]. По мнению исследователей, этот документ стал первым практическим шагом для реализации проекта РАИК[20]. Название его доклада «Византия, славянство и Россия (К вопросу об учреждении Русского ученого института в Константинополе)» однозначно указывало на размещение будущего института в Стамбуле, а также на приоритетные направления исследований: византинистика и славяноведение[21]. Почетный председатель заседания А.С. Павлов (специалист по истории церковного права) и Ф.И. Успенский попытались ограничить рамки дискуссии. А.С. Павлов предложил сосредоточиться на обсуждении вопросов, «в каком виде, с какими задачами мог быть основан подобный Русский институт на Востоке»[22]. Ф.И. Успенский прямо назвал цель обращения к участникам научного

---

[15] Там же. С. 78–79.

[16] Там же. С. 79–80.

[17] Там же. С. 79.

[18] Там же. С. 78–80.

[19] Докладная записка П.Б. Мансурова от 30 марта 1887 г. // *Басаргина Е.Ю.* Русский археологический институт… С. 167–171.

[20] См.: *Басаргина Е.Ю.* Русский археологический институт… С. 22; *Смирнов С.А.* Власть и организация… С. 228–229. *Παπουλίδης Κ.Κ.* Το ρωσικό Αρχαιλογικό Ινστιτούτο… Σ. 48.

[21] 18 января. 7 ½ часов вечера. Отделение VII. Древности славяно-византийские и классические // Труды Восьмого археологического съезда в Москве. Т. 4. С. 124–125.

[22] Там же. С. 125.

форума: «Вопрос вносится на съезд затем, чтоб съезд помог делу своим сочувствием и поддержкой перед высшей властью»[23].

А.А. Дмитриевский попытался возобновить дискуссию о локализации и направлениях деятельности будущего института, отстаивая преимущества Афин и классической археологии как фундаментальной базы, в том числе для исследований в области медиевистики[24]. Эта идея была поддержана только А.С. Будиловичем (филолог, славист)[25]. Другие участники заседания (востоковед В.К. Трутовский, Ф.И. Успенский, историк и филолог А.И. Кирпичников) решительно отвергли аргументы в пользу столицы Греции[26]. Почетный председатель заседания А.С. Павлов довольно жестко ответил скептикам: «Мысль об институте возникла в сферах правительственных, а правительство само указало на Константинополь. Нам нужно идти навстречу, а не указывать, где мы бы хотели получить осуществление этой идеи»[27]. В таком же духе высказалась П.С. Уварова: «Мы можем ходатайствовать о скорейшем учреждении, но рассуждать о том, где должен быть институт, теперь смешно»[28].

Итогом работы заседания было решение просить совет съезда поддержать проект создания РАИК[29]. Формальное решение направить соответствующее ходатайство на имя министра народного просвещения И.Д. Делянова было принято 23 января 1890 г. на заседании совета VIII АС[30].

Русский археологический институт в Константинополе был учрежден в 1894 г., директором РАИК был назначен Ф.И. Успенский, ученым секретарем П.Д. Погодин[31]. Администрации института пришлось решать множество организационных проблем, в том числе изыскание финансов для реализации программы научных исследований, пополнения библиотеки, приобретения ценных артефактов и др. Министр народного просвещения Д.И. Делянов прямо связывал перспективы увеличения бюджета РАИК с практическими успехами сотрудников, прежде всего в области византиноведения[32]. Вероятно, Ф.И. Успенский хорошо понимал, что судьба института во многом зависит от широкого распространения информации о деятельности его учреждения и признания научных заслуг академическим сообществом. В этих обстоятельствах директор РАИК вновь обратился за поддержкой к авторитету Всероссийских археологических съездов.

Площадкой для демонстрации успехов деятельности РАИК стал X Археологический съезд в Риге (1–15 августа 1896 г.). Институт представляли Ф.И. Успенский и О.Ф. Вульф (стажер РАИК в 1895–1899 гг.)[33].

---

[23] Там же.
[24] Там же. С. 125–127, 128.
[25] Там же. С. 128–129.
[26] Там же. С. 127, 129.
[27] Там же. С. 128.
[28] Там же.
[29] Там же. С. 129.
[30] 23 января. 3 час. дня. Заседание совета съезда // Труды Восьмого археологического съезда в Москве. Т. 4. С. 197.
[31] См.: *Басаргина Е.Ю.* Русский археологический институт… С. 31–33.
[32] Там же. С. 61.
[33] См.: Состав съезда // Труды Десятого археологического съезда в Риге. 1896. Т. 3. М., 1900. Протоколы. С. 9. О О.Ф. Вульфе см.: *Басаргина Е.Ю.* Русский археологический институт… С. 128.

Заслуживает внимания тот факт, что первое «Общее заседание» съезда 2 августа 1896 г. началось с доклада Ф.И. Успенского «О Русском археологическом институте в Константинополе». Директор РАИК вполне определенно обозначил основную цель своего сообщения: «Я выступаю с первым отчетом перед компетентной публикой, перед учеными, которые действительно могут в качестве судей отнестись к нашей деятельности»[34]. После обзора основных направлений научных изысканий и важнейших открытий Ф.И. Успенский обратил внимание участников заседания на необходимость расширения штатов института, фактически состоявшего из директора и ученого секретаря[35].

В дни работы X АС Ф.И. Успенский сумел организовать широкое освещение деятельности РАИК. Семь докладов, посвященных научным изысканиям института, были представлены на пяти секционных заседаниях (отделения «Древности классические, византийские и западноевропейские», «Памятники искусств и художеств», «Памятники языка и письма»). Ф.И. Успенский выступил дважды, два сообщения сделал О.Ф. Вульф, три доклада были подготовлены по материалам сотрудников института Д.В. Айналовым, Е.К. Рединым, А.А. Павловским. Участникам съезда была представлена информация о древностях Константинополя (храм Св. Апостолов, раннесредневековый саркофаг с христианской символикой), Никеи (совр. Изник, общий обзор и характеристика находок античной скульптуры), Никомидии (совр. Измит, общий обзор), Болгарии (обзор памятников северной части страны и описание фрагментов античных статуй). Один из докладов Ф.И. Успенского был посвящен уникальному пурпурному Сармисахлыйскому кодексу (Codex Purpureus Petropolitanus) VI в., приобретенному для Императорской публичной библиотеки при содействии РАИК[36].

На заключительном общем заседании X АС Ф.И. Успенский выступил с отчетом о работе съезда (в качестве председателя ученого комитета), а также представил обзор состояния археологических исследований в Болгарии и охарактеризовал перспективы деятельности РАИК в этой стране[37].

Можно отметить, что директор РАИК использовал возможности археологического съезда для развития отношений с болгарскими коллегами. По его просьбе П.С. Уварова на заседании отделения «Памятники археографические» предло-

---

[34] 2 августа. 10 ч. утра. Общее заседание // Труды Десятого археологического съезда… Протоколы. С. 45. Первый опубликованный отчет РАИК был издан в 1896 г.: Отчет о деятельности Русского археологического института в Константинополе в 1895 г. // ИРАИК. Одесса, 1896. С. 23–53.

[35] См.: 2 августа. 10 ч. утра. Общее заседание // Труды Десятого археологического съезда… Протоколы. С. 49.

[36] См.: 2 августа, 3 час. дня. Отделение VII. Древности классические, византийские и западноевропейские // Там же. С. 50–51; 5 августа, 3 час. дня. Отделение III. Памятники и художеств и VII. Древности классические, византийские и западноевропейские // Там же. С. 61–63; 9 августа, утром. Отделение VI. Памятники языка и письма // Там же. С. 74–75; 9 августа, днем. Отделение III. Памятники и художеств и VII. Древности классические, византийские и западноевропейские // Там же. С. 76–77; 11 августа, утром. Отделение III. Памятники и художеств и VII. Древности классические, византийские и западноевропейские // Там же. С. 95–98. Об истории приобретения Сармисахлыйского кодекса см.: [Успенский Ф.И.] Вновь найденный пурпуровый кодекс евангелия // ИРАИК. Т. 1. Одесса, 1896. С. 138–139, 170–172; *Басаргина Е.Ю.* Русский археологический институт… С. 67–69; *Медведев П.А.* Из Сармисахлы в Петербург (из истории Пурпурного Евангелия) // История в рукописях и рукописи в истории: Сборник научных трудов к 200-летию Отдела рукописей Российской национальной библиотеки / Сост. и науч. ред. Г.П. Енин. СПб., 2006. С. 347–362.

[37] См.: Заключительное заседание съезда // Труды Десятого археологического съезда… С. 127–130.

жила организовать обмен научными публикациями между отечественными научными обществами и Высшим училищем в Софии (речь шла об издании «Сборник за народни умотворения, наука и книжнина»)[38].

Можно предположить, что для Ф.И. Успенского важным было не только распространение информации об успехах деятельности института, но и получение поддержки для решения проблемы финансирования РАИК. Этот вопрос был вынесен на заседание совета X АС 14 августа 1896 г. Совет съезда признал необходимым ходатайствовать об «увеличении средств и ученого персонала» РАИК, а также выделении специальной суммы для реализации российско-французского проекта по изучению и изданию рукописей из книгохранилищ Афона[39].

Об успешном решении вопроса финансирования РАИК (увеличение годового бюджета на 5 тыс. руб.) и учреждении еще одной должности ученого секретаря института сообщила П.С. Уварова, выступая на открытии XI АС в Киеве (1–20 августа 1899 г.). Исследования памятников Афона провел Н.П. Кондаков за счет средств Академии наук. Условия участия РАИК в этом проекте оказались неприемлемыми для института[40].

В Киеве РАИК представлял Б.В. Фармаковский (ученый секретарь в 1898–1901 гг.)[41]. По сравнению с X АС в Риге, участие института в работе киевского съезда было скромным. Б.В. Фармаковский прочитал два доклада. Первый, представлял собой краткий отчет об исследовательской деятельности РАИК за прошедшие между съездами годы, второй был посвящен одной из византийских рукописей, находившихся в коллекции института[42].

Можно предположить, что благодаря связям Ф.И. Успенского XI съезд посетила представительная делегация Высшей школы в Софии в составе профессоров В.Н. Златарского, Л.Г. Милетича, Б.С. Цонева, И.Д. Шишманова[43]. Стоит отметить, что это был первый и единственный случай присутствия болгарских ученых на Всероссийских археологических съездах.

Несмотря на то что взаимодействие РАИК и археологических съездов складывались вполне успешно, после XI АС институт больше не присылал своих представителей и в работе форумов российских археологов не участвовал. Возможно, поиски в архивах позволят установить причины потери интереса РАИК к археологическим съездам Московского археологического общества.

Таким образом, взаимоотношения РАИК и Всероссийских археологических съездов были выстроены по двум основным направлениям. Во-первых, организаторы РАИК, а позже его директор использовали опыт и авторитет МАО для

[38] См.: 3 августа, 3 ч. дня. Отделение XI. Памятники археографические // Там же. С. 57. Высшее училище было открыто в 1888 г., в 1904 г. на его основе был создан Софийский университет.

[39] См.: 14 августа, вечером. Заседание совета съезда // Там же. С. 126. См. тж.: Отчет о деятельности Русского археологического института в Константинополе в 1896-м г. // ИРАИК. Т. 2. Одесса, 1897. С. 39; *Басаргина Е.Ю.* Русский археологический институт… С. 42–43.

[40] См.: Открытие съезда // Труды Одиннадцатого археологического съезда в Киеве. 1899. Т. 2. М., 1902. III. Протоколы. С. 51; *Басаргина Е.Ю.* Русский археологический институт… С. 43.

[41] См.: Личный состав съезда // Труды Одиннадцатого археологического съезда… III. Протоколы. С. 45.

[42] См.: 5 августа, 10 ч. утра (в актовом зале). VII отделение. Древности классические, византийские и западноевропейские // Там же. С. 79–80; 13 августа, 7 ½ часов вечера. VII отделение. Древности классические, византийские и западноевропейские // Там же. С. 131–132.

[43] Личный состав съезда // Там же. С. 34.

решения организационных вопросов (учреждение и финансирование института). Во-вторых, на начальном этапе существования РАИК съезды послужили одной из площадок для распространения в академических кругах информации о деятельности и открытиях сотрудников института.

Шаманаев Андрей Васильевич
Кандидат исторических наук, доцент
Кафедра археологии и этнологии
Уральский федеральный университет
Пр. Ленина, 51
620083 Екатеринбург
Электронная почта: shamanaev@mail.ru



Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Andrey Shamanaev

THE RUSSIAN ARCHAEOLOGICAL INSTITUTE IN CONSTANTINOPLE AND THE ALL-RUSSIAN ARCHAEOLOGICAL CONGRESSES

Abstract: The article deals with the experience of interaction between the Russian Archaeological Institute in Constantinople and the All-Russian Archaeological Congresses of the Moscow Archaeological Society in the 1890s. The study is based upon the published proceedings of the Archaeological Congresses. The author notes the importance of the Archaeological Congresses for solving Institute's organizational problems, such as establishment, financing, and popularization of its activities in the academic environment. Specific examples demonstrate forms of participation of the Institute's staff in the Congresses, the themes of the papers and the reaction of the participants of the meetings.

Keywords: history of Byzantine studies, science history, organization of scientific research.

Literature Cited

Avrunina, S.B. "Russkie arkheologicheskie s'ezdy i stanovlenie vizantinovedeniia v Rossii." *Vizantiiskii vremennik* 37 (1976). P. 255–257.

Basargina, E.Iu. *Russkii arkheologicheskii institut v Konstantinopole: ocherki istorii.* St. Petersburg 1999.

Medvedev, P.A. "Iz Sarmisakhly v Peterburg (iz istorii Purpurnogo Evangeliia)." In Enin, G.P., ed. *Istoriia v rukopisiakh i rukopisi v istorii: sbornik nauchnykh trudov k 200-letiiu Otdela rukopisei Rossiiskoi natsional'noi biblioteki.* Saint Petersburg 2006. P. 347–362.

Modestov, V.I. "Ob otkrytii russkogo arkheologicheskogo instituta v Rime s otdeleni-em v Afinakh." In *Trudy vos'mogo arkheologicheskogo s'ezda v Moskve* 3 (1897). P. 303–306.

Papoulidēs, K.K. *To Rōsiko Archaiologiko Institouto Kōnstantinoupoleōs, 1894–1914.* Thessaloniki 1987.
Serykh, D.V. *Vserossiiskie Arkheologicheskie s'ezdy kak forma organizatsii oteche-stvennoi arkheologicheskoi nauki vo vtoroi polovine XIX — nachale XX vv.* Kazan 2014.
Shamanaev, A.V. *Voprosy okhrany kul'turnogo naslediia na Vserossiiskikh arkheologicheskikh s'ezdakh (vtoraia polovina XIX — nachalo XX v.).* Ekaterinburg 2017.
Smirnov, S.A. *Vlast' i organizatsiia arkheologicheskoi nauki v Rossiiskoi imperii (ocherki institutsional'noi istorii nauki XIX — nachala XX veka).* Moscow 2011.

Andrey Shamanaev
PhD in History, Associate Professor
Department of Archaeology and Ethnology
Ural Federal University
Prospect Lenina, 51
620083 Ekaterinburg
e-mail: shamanaev@mail.ru

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Л.М. Позиду

«ΑΡΧΕΙΟΝ ΠΟΝΤΟΥ»: ИСТОРИЯ ДЕВЯТИ ДЕСЯТИЛЕТИЙ. ИСТОРИКО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Аннотация: Ежегодный журнал «Αρχείον Πόντου» — ведущее издание греческого Комитета понтийских исследований. В данном историко-библиографическом обзоре представлена краткая история издания, а также библиографическая роспись. «Αρχείον Πόντου» в течение девяти десятилетий (1928–2018) является неизменным инструментом научного исследования и неиссякаемым ресурсом византиноведения. Основным тематическим вектором журнала является история, историческая география, литература, фольклор и культура византийского средневекового Понта (IV–XV вв.).

Ключевые слова: «Αρχείον Πόντου», библиография, историография, византиноведение, понтийские исследования, индекс.

Журнал «Αρχείον Πόντου» («Архив Понта»), ведущее периодическое издание Комитета понтийских исследований (Επιτροπή Ποντιακών Μελετών; в дальнейшем — Комитет) в Афинах (Греция), празднует свой 90-летний юбилей (1928–2018)[1]. С 1927 г. Комитет неуклонно работает над сохранением и распространением понтийского культурного и духовного наследия. С самого начала основным содержанием его занятий являлось историческое исследование первичных источников, архивных материалов и археологических памятников, результаты которых представлены на страницах «Αρχείον Πόντου» и в журнальных приложениях в виде монографий[2].

Первоначальную идею создания журнала выдвинул Теофилактос К. Теофилакту[3], а реализована она была последним митрополитом Трапезунда Хрисанфом[4] при участии видных представителей понтийской интеллигенции греческо-

[1] См.: 1927–2017, Ενενήντα Χρόνια από την Ίδρυση της Επιτροπής Ποντιακών Μελετών, Επετειακό Λεύκωμα. Επιτροπή Ποντιακών Μελετών. Αθήνα, 2017. 338 σ.

[2] 1927–2017, Ενενήντα Χρόνια… Σ. 103.

[3] Θεοφύλακτος Κ. Θεοφύλακτος (1885–1961), греческий врач и политик родом из Понта. Авторская работа: *Θεοφυλάκτου Θ.Κ.* Γύρω από την άσβεστη φλόγα. Βιογραφικές αναμνήσεις. Αγώνες για την ανεξαρτησία του Πόντου. Θεσσαλονίκη, 1997.

[4] Хрисанф, в миру Харилаос Филиппидис (1881–1949), последний митрополит Трапезунда (1913–1938, с 1922 г. в эмиграции), затем Архиепископ Афинский и всей Эллады (1938–1941), первый председатель Комитета понтийских исследований. О нем см.: *Άνθιμος Α. Παπαδόπουλος, Αρχιμανδρίτης.* Χρύσανθος Αρχιεπίσκοπος Αθηνών ο από Τραπεζούντος (1881–1949) // Αρχείον Πόντου. 1949. Т. 14. С. 209–234; *Λαμψίδης Οδ.* Μια νέα πηγή ιστορίας. Οι βιογραφικές αναμνήσεις του μητροπολίτη Τραπεζούντος Χρυσάνθου. Παρουσίαση και αξιολόγηση // Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών. 1995–96. Т. 11. Σ. 239–265; *Τασούδης Γ.Ν. (επιμ.).* Βιογραφικαί αναμνήσεις του Αρχιεπισκόπου Αθηνών Χρυσάνθου του από Τραπεζούντος. Αθήνα, 1970.

го происхождения, таких как архимандрит Анфим Пападопулос, Д. Икономидис, Х. Миридис, Ф. Пастиадис, Х. Каландидис, Л. Иасонидис, А. Полихронидис, С. Николаидис, К. Кансыз, Л. Ламбриниадис и Л. Теодоридис[5].

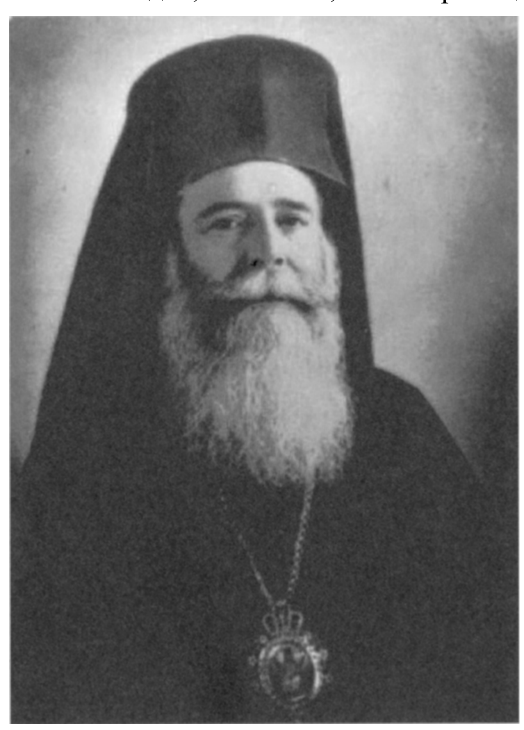


Рис. 1. Митрополит Трапезунда Хрисанф

В мае 1927 г. в доме митрополита Хрисанфа на улице Сумела в афинском районе Кипсели собрались вышеупомянутые инициаторы новаторского проекта. В тот же день было принято решение об основании Комитета[6], в рамках которого был организован его печатный орган, международный журнал «Αρχείον Πόντου» — научное издание исторической, археологической и топографической тематики по истории и культуре Понта[7].

На заседании правления Комитета 7 июня 1927 г. архимандрит Анфим Пападопулос[8] представил литую гипсовую копию монеты Синопа с изображением одноглавого орла, который и по сей день является эмблемой журнала и всех печатных материалов Комитета[9].

На протяжении 90 лет деятельности Комитета его печатный орган выходил регулярно. Следует отметить, что издание «Αρχείον Πόντου» продолжалось даже в самые неблагоприятные периоды греческой истории — в годы оккупации Греции нацистским блоком и гражданской войны. Комитет работал под жестким цензурным контролем оккупационных властей[10], но демонстрировал твердую приверженность своим главным задачам.

Первый номер журнала «Αρχείον Πόντου», ставшего с этого времени необходимым инструментом для систематических научных исследований понтийской истории, появился в ноябре 1928 г. под редакцией архимандрита Анфима Пападо-

---

[5] *Λαμψίδης Οδ.* Μια πεντηκονταετία (1927–1977) // Αρχείον Πόντου. 1980. Τ. 36. Σ. 5.

[6] *Μυρίδης Χ.* Εικοσιπενταετηρίς Επιτροπής Ποντιακών Μελετών (1927–1952) // Αρχείον Πόντου. 1952. Τ. 17. Σ. 4.

[7] *Χρύσανθος, Μητροπολίτης Τραπεζούντος.* Το Αρχείον Πόντου (εισαγωγικό σημείωμα) // Αρχείον Πόντου. 1928. Τ. 1. Σ. 5.

[8] Архимандрит Анфим (Ἄνθιμος, в миру Александр Пападопулос, 1878–1962), филолог, председатель Комитета понтийских исследований и директор «Исторического словаря современного греческого языка» Афинской Академии. О нем см.: *Λαμψίδης Οδ.* Βιογραφία Ανθίμου Παπαδοπούλου // Αρχείον Πόντου. 1961. Τ. 24. Σ. 293–419; *Λαμψίδης Οδ.* Ἄνθιμος Α. Παπαδόπουλος (βίος και έργα) // Αρχείον Πόντου. 1964. Τ. 26. Σ. 1–18.

[9] *Μυρίδης Χ.* Εικοσιπενταετηρίς Επιτροπή Ποντιακών Μελετών… Σ. 6.

[10] 1927–2017, Ενενήντα Χρόνια από την Ίδρυση της Επιτροπής Ποντιακών Μελετών… Σ. 87; *Μυρίδης Χ.* Εικοσιπενταετηρίς Επιτροπή Ποντιακών Μελετών… Σ. 11.

пулоса и был отпечатан в типографии «Εστία». Вступительная статья к первому тому принадлежит митрополиту Трапезундскому Хрисанфу[11].

Публикации всех пятидесяти семи томов и тридцати восьми приложений к журналу, с точки зрения профессора М.Г. Варвуниса[12], относятся к категории этнографических научных исследований. При этом здесь подробно анализируются исторические, фольклорные и лингвистические вопросы. Помимо оригинальных научных статей известных исследователей в журнале публикуются рецензии, библиографические обзоры, книжные презентации, некрологи видных деятелей, вложивших личный вклад в развитие понтиологии[13]. На страницах размещаются списки старых периодических изданий[14], а также доклады научных конференций[15]. Основное место в журнале занимают научные работы на греческом языке, но присутствуют также статьи на английском, немецком и французском языках.

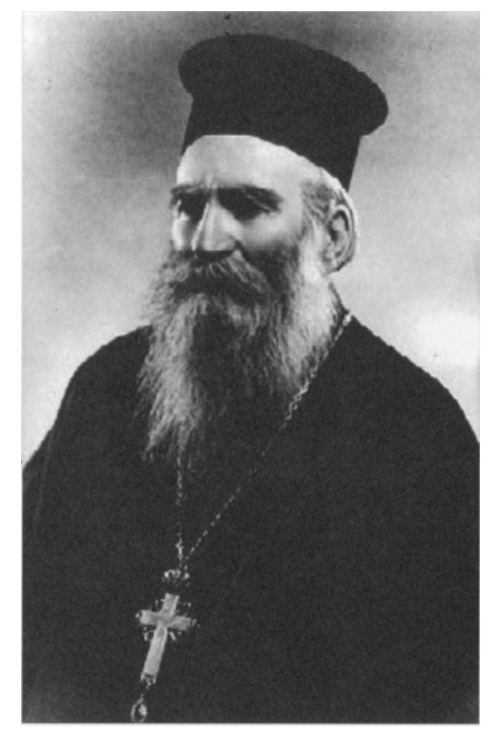


Рис. 2. Архимандрит Анфим Пападопулос

С момента появления журнала, сразу же зарекомендовавшего себя как «колыбель» понтийских исследований[16], его поддержали выдающиеся деятели понтийского происхождения: митрополит Трапезундский Хрисанф, архимандрит Анфим Пападопулос, Г. Кандилаптис (Канис), К. Алексиадис, Д. Икономидис, И. Валаванис, П. Меланофридис, А. Фостиропулос, Кс. Акоглус, Д. Пападопулос и др. Постепенно к вышеуказанным присоединились греческие академики: Н. Веис, Г.К. Спиридакис, К. Какури, Д. Георгакас, митрополит Лимносский Василий (Атесис), Д. Ваякакос, К. Ромеос и др.

[11] *Χρύσανθος, Μητροπολίτης Τραπεζούντος.* Το Αρχείον Πόντου… Σ. 3–5.

[12] 1927–2017, Ενενήντα Χρόνια από την Ίδρυση της Επιτροπής Ποντιακών Μελετών… Σ. 88.

[13] *Γαλανίδου-Μπαλφούσια Ε.* Εις μνήμην. Ξεχωριστές προσωπικότητες του Ποντιακού Ελληνισμού που γνώρισα // Αρχείον Πόντου. 2015. Τ. 34. Παράρτημα. 315 σ.

[14] *Λαμψίδης Οδ., Ραζή Α.* Πίναξ Περιεχομένων του Περιοδικού «Ποντιακά Φύλλα» (1936–1940) // Αρχείον Πόντου. 1972–73. Τ. 32. Σ. 43–125.

[15] В 35-м томе «Αρχείον Πόντου» за 1979 г. опубликованы научные доклады симпозиума Twelfth Spring Symposium of Byzantine Studies: «The Byzantine Black Sea» (18–20 March, 1978). Авторы: M. Kurshanskis, F. Thiriet, N. Beldiceanu, H. Inalcĭk, M.E. Martin, D. Obolensky, N. Hampartumian, H. Buschhausen, X. Muratova, C.M. Danov, J. Smedley, O. Lattimore, M. Balard, J. Shepard, R. Macrides, Ch. Walter, D. Andrews, I. Kolias, S.P. Karpov, N. Oikonomides, E.A. Zachariadou, J. Neville Birdsall, Od. Lampsides и A.A.M. Bryer.

[16] А. Саввидис характеризирует журнал как «ковчег» понтийских исследований. См.: 1927–2017, Ενενήντα Χρόνια από την Ίδρυση της Επιτροπής Ποντιακών Μελετών… Σ. 103.

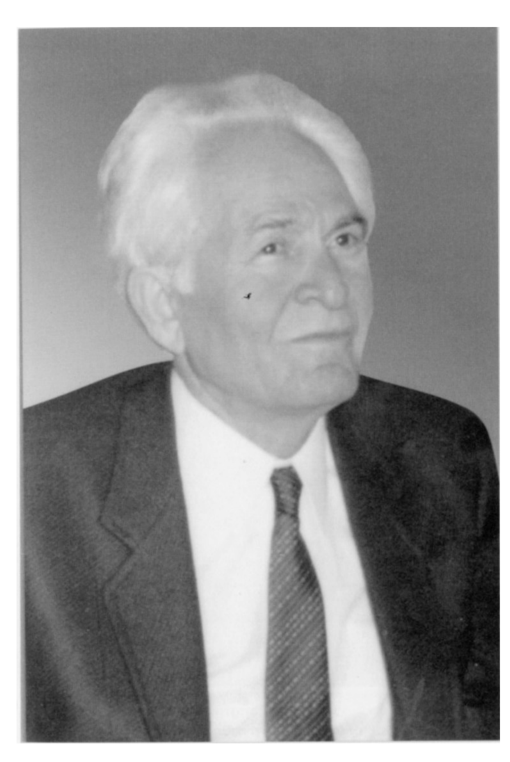


Рис. 3. Одиссеас Лампсидис

С середины XX в. в журнале печатались работы зарубежных исследователей, особенно после того как руководство журнала возглавил «патриарх» понтийских исследований О. Лампсидис (1917–2006)[17]. В их числе: В.Н. Залесская, С.П. Карпов, К.М. Муратова, Д.Д. Оболенский, Э. Брайер, Д. Уинфилд, М. Куршанскис, Р.М. Докинз, В. Лоран, Ж. Бордье, Ж. Даррузес, М. Эрвин, Р.Р. Милнер-Галланд, Р. Клогг, С. Балланс, Д. Эндрюс, Л. Михаэльсен, Н. Бердсалл, Д. Куймджян, Н. Амбарцумян, Х. Бушхаузер, К. Данов, О. Латтимор, Дж. Шепард, Г. Вайгель, Р. Макридес, К. Уолтер, Р. Радич, Фр. Тирье, Н. Бельдичану, Х. Иналджик, П. Макридж, М.Е. Мартин, И. Бут, Г. Стратил-Зауэр, С. Райт, А.А. Гордус, Д.М. Метклаф, Дж. Смедли, Г. Астил.

Журнал приобретает новую динамику. Помимо зарубежных ученых, в нем публикуются греческие исследователи: К. Ромеос, Н. Икономидис, Е. Захариаду, Ф. Фотиадис, Д. Куцояннопулос, Е. Стамули-Саради, Иероним Коцонис (будущий архиепископ Афинский и всей Эллады)[18] и др. В дальнейшем развитие «Αρχείον Πόντου» усилилось с появлением в журнале А.Г.К. Саввидиса, одного из самых плодовитых греческих исследователей средневековой и византийской истории.

Почти одновременно печатный орган Комитета приобретает новых партнеров, таких как С. Лампакис, В. Пухнер, Е. Алексакис, М.А. Алексиадис, Л. Калпиду, М. Терзопулу, Е. Психогиу, А. Карпозилос, К. Минас, Д. Михаилидис, П. Стати, Х. Хараламбакис, Ф. Маринеску и др.

Обзор деятельности «Αρχείον Πόντου» представил в 1952 г. Х. Миридис, выразивший благодарность за положительные отзывы о журнале представителей научного сообщества[19]. В отчете о 50-летней работе Комитета О. Лампсидис отметил успехи журнала и расширяющийся круг его сотрудников[20]. Юбилейное издание, приуроченное к 90-летию Комитета, состоит из статей научных сотруд-

---

[17] Одиссеас Лампсидис (1917–2006), выдающийся греческий историк, патриарх понтийских исследований. О нем см.: *Σαββίδης Α.Γ.Κ.* Νεκρολογία. Οδυσσεύς Λαμψίδης // Αρχείον Πόντου. 2007. Т. 52. Σ. 419–429; *Καρπόζηλος Α.* Έπαινος Οδυσσέα Λαμψίδη // Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών. 2009. Т. 16. Σ. 11–23; *Ραζή Α.* Εργογραφία Οδυσσέα Λαμψίδη // Δελτίο Μικρασιατικών Σπουδών. 2009. Т. 16. Σ. 81–105.

[18] Иероним I (в миру Иеронимос Коцонис, 1905–1988), архиепископ Афинский и всей Эллады с 1967 по 1973 г. В период сотрудничества с журналом он был еще архимандритом и преподавал в Фессалоникийском университете.

[19] См.: *Μυρίδης Χ.* Εικοσιπενταετηρίς Επιτροπής Ποντιακών Μελετών… Σ. 3–14.

[20] См.: *Λαμψίδης Οδ.* Μια πεντηκονταετία (1927–1977)… Σ. 6–7.

ников журнала, посвященных истории редакционной работы, а также деятельности Комитета[21].

В здании «Приюта реликвий эллинизма Понта»[22] находится народный Музей понтийского эллинизма (Μουσείο του Ποντιακού Ελληνισμού) и богатая архивными материалами библиотека. По предложению нынешнего председателя Комитета Х. Галанидиса библиотека Комитета успешно произвела оцифровку архивных документов, сформировав электронный фонд, обеспечивающий сохранность документов и оперативность доступа к ним. На веб-странице Комитета расположены в цифровой форме архивные материалы, издания Комитета, газеты, звукозаписи, журналы и фотоматериалы. Особый интерес пользователей вызывают оцифрованные коллекции Музея понтийского эллинизма, интерактивные карты и хроноленты истории и культуры, обучающая платформа понтийского диалекта и электронная энциклопедия понтийского эллинизма[23].

Ввиду формата настоящей статьи подробная презентация общего содержания всех печатных работ Комитета невозможна. Тем не менее считаю целесообразным упомянуть избранные исторические работы по средневековому, позднеримскому и византийскому периоду.

Журнал «Αρχείον Πόντου»

При первом редакторе, архимандрите Анфиме Пападопулосе (1928–1959, тт. 1–23), в «Αρχείον Πόντου» издавались труды митрополита Хрисанфа. В сдвоенном томе 4–5 (1933) вышло памятное издание «Η Εκκλησία της Τραπεζούντος»[24], которое содержит географический, топографический и исторический обзор Понта и провинций Трапезунда (с. 27–95), информацию о религии и культуре (с. 96–111). Обсуждается исторический фон основания Трапезундской церковной кафедры (с. 112–146). В отдельной главе речь идет о духовной жизни (с. 185–372), упоминаются представители Церкви и наук. Восьмая глава издания посвящена памятникам греко-христианского искусства (с. 372–515) с богатым фотографическим материалом. В 9 и 10 главах описывается судьба местной церкви после падения Трапезунда, с 1461 по 1923 г. (с. 515–673, 673–782). В завершение этой работы, внесшей неоценимый вклад в развитие исторических исследований, представлены тематические таблицы: епископы и митрополиты Трапезунда (с. 785–790), города, деревни, школы, храмы и др. (с. 791–795), приводится обширная библиография (с. 797–807).

В 9-м и 12-м томах помещены статьи Хрисанфа, уже в сане архиепископа Афинского, о греческом кодексе № 533 из Национальной библиотеки св.

[21] См.: 1927–2017, Ενενήντα Χρόνια από την Ίδρυση της Επιτροπής Ποντιακών Μελετών…

[22] «Приют реликвий эллинизма Понта (Στέγη Κειμηλίων του Ελληνισμού του Πόντου)» — собственное здание Комитета в Афинах по адресу: Αγνώστων Μαρτύρων 73, 17123 Νέα Σμύρνη, Αθήνα, электронная почта: `info@epm.gr`.

[23] Комитет понтийских исследований — Επιτροπή Ποντιακών Μελετών [Электронный ресурс]: Официальный сайт URL: `http://www.epm.gr`, режим доступа свободный (за исключением изданий Комитета). Презентация цифрового Музея понтийского эллинизма: *Ερμόπουλος Ι.* Ψηφιακό Μουσείο Ποντιακού Ελληνισμού, 1927–2017, Ενενήντα Χρόνια από την Ίδρυση της Επιτροπής Ποντιακών Μελετών… Σ. 137–144.

[24] *Χρύσανθος, Μητροπολίτης Τραπεζούντος.* Η Εκκλησία της Τραπεζούντος // Αρχείον Πόντου. Τ. 4–5. 1933 (2-е изд.: 1973; 3-е изд.: 2007). 904 σ.

Марка в Венеции, хранящийся в отделе рукописей Виссариона Никейского (1403–1472)[25].

В 9-м томе напечатана статья Н. Веиса[26] о понтийских рукописях, хранящихся в Музее анатолийских цивилизаций в Анкаре[27]. В работе автор представляет 62 рукописи, которые передал ему немецкий профессор А. Дайсманн[28]. Ранее, в 1912 г., об этих рукописях, кроме некоторых исключений, сообщал в «Византийском временнике» А. Пападопулос-Керамевс[29].

В 17-м томе помещена первая работа в «Αρχείον Πόντου» О. Лампсидиса «Как был взят Трапезунд»[30]. В этой статье выдающийся греческий византинист рассматривает оригинальные исторические источники, относящиеся к событиям осады и взятия Трапезунда турками-османами под предводительством Мехмеда II Завоевателя (1432–1481).

В статье «Святой Евгений Трапезундский: неизданные тексты»[31] О. Лампсидис публикует полный текст «Мученичества святого Евгения» Иоанна VIII Ксифилина по парижскому кодексу 1467 г., с учетом издания М. Параникаса[32], а также текст «Канона святому Евгению» Иоанна Евгеника. В том же томе находится и статья В. Лорана о двух хрисовулах трапезундских императоров: Алексея IV — Иоанна IV и Давида II[33].

Один из основных источников — подготовленная к публикации О. Лампсидисом «Хроника о Великих Комнинах» придворного трапезундского летописца Михаила Панарета, впервые была опубликована в журнале «Αρχείον Πόντου»[34].

---

[25] *Χρύσανθος, Αρχιεπίσκοπος Αθηνών.* Βησσαρίωνος προς την Σύνοδον ή περί των καθ' ημάς // Αρχείον Πόντου. 1939. Τ. 9. Σ. 3–42; *Χρύσανθος, Αρχιεπίσκοπος Αθηνών.* Βησσαρίωνος προσφώνημα προς τον Αλέξιον Κομνηνόν // Αρχείον Πόντου. 1946. Τ. 12. Σ. 117–130. Авторская работа, посвященная Виссариону Никейскому: *Μπάλογλου Χ.Π.* Τραπεζούς — Κωνσταντινούπολις — Μυστράς — Ιταλία: Η πνευματική πορεία του μητροπολίτη Νίκαιας Βησσαρίωνος // Αρχείον Πόντου. 2017. Τ. 57. Σ. 65–11; *Κουρνιάκος Π.* Η δωρεά του καρδινάλιου Βησσαρίωνα στη Βενετία (1468) // Αρχείον Πόντου. 2017. Τ. 57. Σ. 117–203.

[26] Никос А. Веис (Βέης, Bees; 1883–1958) — греческий византинист и неоэллинист, профессор Афинского университета, академик. О нем см.: *Χατζηδάκης Μ., Χατζηδάκη Ε.Μ.* Νεκρολογία. Νίκος Α. Βέης // Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας, Περίοδος Δ΄. Τ. 1 (1959–60). Σ. 3–10; *Βέη Μ.Ν.* Ιστοριοδιφικά ταξίδια του Νίκου Βέη εις την Θεσσαλίαν και άλλαι προσωπικότητες συνδεόμεναι προς αυτόν και την Θεσσαλίαν. Αθήνα, 1971; *Τωμαδάκης Ν.Β.* Νικόλαος Βέης: χαιρετισμός του κοσμήτορος της Φιλοσοφικής Σχολής κ. Ν.Β. Τωμαδάκη κατά την ημέραν της κηδείας // Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, Περίοδος Β΄. Τ. 9 (1958–59). Σ. 589–592.

[27] *Βέης (Bees) Ν.* Ποντιακά Χειρόγραφα εν Μουσείω Κάστρου Ἀγκύρας // Αρχείον Πόντου. 1939. Τ. 9. Σ. 193–248.

[28] Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche. 1935. Bd. 34/3–4. S. 262–284.

[29] *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Ελληνικοί Κώδικες Τραπεζούντος // ВВ. 1912. Т. 19. С. 224–282.

[30] *Λαμψίδης Οδ.* Πως ηλώθη η Τραπεζούς // Αρχείον Πόντου. 1952. Τ. 17. Σ. 15–54.

[31] *Λαμψίδης Οδ.* Ἀγιος Ευγένιος ο Τραπεζούντιος. Ανέκδοτα Κείμενα // Αρχείον Πόντου. 1953. Τ. 18. Σ. 129–201.

[32] *Παρανίκας Μ.* Μαρτύριον τῶν ἁγίων τοῦ Χριστοῦ Εὐγενίου, Κανιδίου, Οὐαλεριανοῦ καὶ Ἀκύλα τῶν ἐκ Τραπεζοῦντος μαρτυρησάντων, συγγραφὲν παρὰ τοῦ Ἁγιωτάτου Ἰωάννου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Ξιφιλίνου // ВВ. 1907. Т. 14. С. 12–22.

[33] *Laurent V.* Deux chrysobulles inédits des empereurs de Trébizonde Alexis IV- Jean IV et David II // Αρχείον Πόντου. 1953. Τ. 18. С. 241–278. О нем: *Darrouzès J.* La pêre Vitalien Laurent (1896–1973), Revue des études byzantines. Vol. 32. 1974. Σ. 3–14.

[34] *Λαμψίδης Οδ.* Μιχαήλ του Παναρέτου περί των Μεγάλων Κομνηνών // Αρχείον Πόντου. 1958. Τ. 22.

Данная работа, и по сегодняшний день считающаяся самым надежным изданием хроники, широко используется исследователями средневекового Понта. После посещения библиотеки святого Марка в Венеции и личного ознакомления с рукописью № 608 О. Лампсидис опубликовал статью с некоторыми замечаниями и пояснениями к изданию[35].

В 1952 г. по причине болезни Анфим Пападопулос отходит от обязанностей редактора журнала. Его место занял О. Лампсидис, под управлением которого журнал вступил в новую стадию развития (1961–1989; тт. 24–42).

Размешенная в 24-м томе работа Лампсидиса «Мнения о державе Великих Комнинов» проливает свет на причины, которые привели Алексея I Великого Комнина (1182–1222) к основанию империи в области Понта. Он кратко рассматривает представителей Великих Комнинов, анализирует причины долгожительства империи и повествует о событиях осады и взятия Трапезунда[36].

В этом же томе представлено исследование Э. Брайера[37] «Побережье Трапезундской империи на двух портуланах XIV в.»[38], где рассматриваются генуэзская и каталонская карты, которые, по мнению автора, являются плодотворной областью для исследования топографии Трапезундской империи.

В статье М. Куршанскиса[39] «Еще раз о грузинских источниках об основании Трапезундской империи»[40] обсуждаются грузинские хроники, касающиеся исторического периода с начала посещения Андроником Комнином грузинского двора (1170) и до основания Трапезундской империи в 1204 г. Исследователь высказывает свое мнение о судьбе Алексея и Давида, внуков Андроника, в туманный период 1185–1204 гг.

О. Лампсидис в статье «Об основании державы Великих Комнинов»[41] цитирует начальные строки хроники Михаила Панарета и высказывает свое мнение

Σ. 5–128; *Idem.* Μιχαήλ του Παναρέτου περί των Μεγάλων Κομνηνών // Ποντικαί Έρευναι. Τ. 2. Αθήνα, 1958.

[35] *Λαμψίδης Οδ.* Σύμμεικτα εις το Χρονικόν Μιχαήλ του Παναρέτου // Αρχείον Πόντου. 1959. Τ. 23. Σ. 39–54.

[36] *Λαμψίδης Οδ.* Απόψεις επί του κράτους των Μεγάλων Κομνηνών // Αρχείον Πόντου. 1961. Τ. 24. Σ. 14–34.

[37] О нем см.: *Σαββίδης Α.Γ.Κ.* Anthony A.M. Bryer — Laudatio // Αρχείον Πόντου. 2007. Τ. 52. Σ. 389–396; *Idem.* Anthony A(pplemore) M(ornington) Bryer (31.X.1937–22.X.2016) // Αρχείον Πόντου. 2016. Τ. 56. Σ. 419–423.

[38] *Bryer A.* The littoral of the Empire of Trebizond in two fourteenth century portolano maps // Αρχείον Πόντου. 1961. Τ. 24. Σ. 97–127.

[39] Михаил Куршанскис — французский историк, нумизмат и генеалог. Обладая глубоким знанием грузинских источников, оставил множество специализированных исследований, касающихся отношений Великих Комнинов с грузинскими Багратионами и мусульманскими правителями (*Kuršanskis M.* Relations matrinoniales entre Grands Comnènes de Trébizonde et princes géorgiens // Bedi Kartlisa. 1976. T. 34. Σ. 112–127; *Idem.* L'empire de Trébizonde et la Géorgie // Revue des études byzantines. 1977. T. 35. P. 237–256), а также просопографические исследования (*Kuršanskis M.* Autour de la dernière princesse de Trébizonde: Theodora, fille de Jean IV et épouse d'Uzun Hasan // Αρχείον Πόντου. 1977–78. Τ. 34 Σ. 77–87; *Idem.* Note sur Eudocie/Ephemie // Αρχείον Πόντου. 1977–78. Τ. 34. Σ. 155–158) и статьи нумизматической тематики (*Kuršanskis M.* Une nouvelle monnaie de l'Empire de Trébizonde // Revue Numismatique. 1972. T. 14. Σ. 269–270; *Idem.* The Coinage of the Grand Comnenos Manuel I // Αρχείον Πόντου. 1979. Τ. 35. Σ. 23–37).

[40] *Kuršanskis M.* Autour des sources géorgiennes de la fondation de l'Empire de Trébizonde // Αρχείον Πόντου. 1970–71. Τ. 30. Σ. 107–116.

[41] *Λαμψίδης Οδ.* Περί την ίδρυσιν του κράτους των Μεγάλων Κομνηνών // Αρχείον Πόντου. 1971–72. Τ. 31. Σ. 3–17.

по ряду вопросов: раскрывает семейные узы, связывающие Комнинов с грузинской царицей Тамарой, и дает точную хронологию выезда Алексея из Константинополя. Далее Э. Брайер пытается удостоверить подлинную личность Евдокии-Евфимии, которой исследователи ошибочно приписали титул Великой Комнины на основе примечаний Фальмерайера[42].

О. Лампсидис анализирует военную, церковную и политическую конкуренцию между Трапезундским и Никейским государствами за привилегию называться правопреемником великой империи после падения Константинополя в 1204 г. и фрагментации центральной власти[43].

В монографии М. Куршанскиса описывается последняя принцесса Трапезунда Феодора, дочь Иоанна IV Великого Комнина и жена правителя туркоманской конфедерации Ак-Коюнлу Узун Хасана, а также военная экспедиция Узун Хасана против Трапезунда в 1472 г.[44]

Под редакцией О. Лампсидиса в журнале публикуется работа греческого византиниста А.Г.К. Саввидиса[45], посвященная трапезундско-мусульманским отношениям[46].

Л. Михаэльсен описывает судьбу Михаила Алигьери (Michel Alighieri) после 1461 г. на основе сохранившихся бухгалтерских записей финансовых услуг Бургундии[47]. В том же томе А. Саввидис рассматривает фрагменты хроники османского летописца Ашик-Паша-заде, описывающие события осады и взятия Трапезунда Мехмедом II в августе 1461 г.[48]

Профессор Э. Брайер в статье «Давид Комнин и святой Елевферий» приводит и рассматривает в сигилографическом и историческом контексте печать Давида I Великого Комнина с образом святого Елевферия Тарсийского[49].

В течение 27 лет О. Лампсидис неустанно руководил Комитетом и журналом. В 1989 г., после его решения об уходе, бразды правления берет на себя профессор Д. Томбаидис (1990–2010; тт. 43–52)[50].

---

[42] *Bryer A.* Who was Eudokia/Euphemia? // Αρχείον Πόντου. 1975–76. Т. 33. Σ. 17–24.

[43] *Λαμψίδης Οδ.* Ο ανταγωνισμός μεταξύ των κρατών της Νίκαιας και των Μεγάλων Κομνηνών δια την κληρονομίαν της Βυζαντινής ιδέας // Αρχείον Πόντου. 1977–78. Т. 34. Σ. 3–19.

[44] *Kuršanskis M.* Autour de la dernière princesse de Trébizonde: Théodora, fille de Jean IV et épouse d'Uzun Hasan // Αρχείον Πόντου. 1977–78. Т. 34. Σ. 77–87.

[45] Алексиос Саввидис (1955 г.р.) — декан Пелопоннесского университета (с 2016 г.), профессор средневековой и византийской истории и вице-президент Комитета понтийских исследований. Редактор журнала «Βυζαντινός Δόμος» и «Энциклопедического просопографического словаря византийской истории и цивилизации», автор многочисленных книг и статей о византийско-исламских отношениях, византийской просопографии и генеалогии и др.

[46] *Σαββίδης Α.Γ.Κ.* Οι Μεγάλοι Κομνηνοί του Πόντου και οι Σελτζούκοι του Rûm (Ικονίου) την περίοδο 1205/6–1222. Η διήγηση του Ibn Bibi για την κατάληψη της Σινώπης, 1214 // Αρχείον Πόντου. 1984. Т. 39. Σ. 169–193.

[47] *Michaelsen L.* Michael Alighieri, Gesandter Kaiser Davids von Trapezunt, am Hof der Herzoge von Burgund (1461–1470) // Αρχείον Πόντου. 1987. Т. 41. Σ. 169–193.

[48] *Savvides A.G.C.* Ashik-Pasha-Zade on the conquest of Trebizond by the Ottoman Turks in A.D.1461 // Αρχείον Πόντου. 1987. Т. 41. Σ. 240–248.

[49] *Bryer A.* David Komnenos and Saint Eleutherios // Αρχείον Πόντου. 1988–89. Т. 42. Σ. 161–188.

[50] Димитриос Томбаидис — лингвист, почетный профессор Аристотелевского университета Фессалоники. Работы: *Τομπαΐδης Δ.Ε.* Η Μορφολογία και η Σύνταξη της Ποντιακής Διαλέκτου από τον Α.Α. Παπαδόπουλο // Αρχείον Πόντου. 2003–04. Т. 50. Σ. 45–60; *Idem.* Οι Σύνθετες Λέξεις στη Ποντιακή Διάλεκτο (Πρώτη Συμβολή) // Αρχείον Πόντου. Т. 52. 2007. Σ. 7–94.

ΑΡΧΕΙΟΝ ΠΟΝΤΟΥ

ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΕΚΔΙΔΟΜΕΝΟΝ

ΥΠΟ ΤΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ ΠΟΝΤΙΑΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

ΤΟΜΟΣ ΠΡΩΤΟΣ



ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ
ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟΝ "ΕΣΤΙΑ„
1928

[ΑΝΑΤΥΠΩΣΙΣ OFFSET 1975]

Рис. 4. Вид обложки первого тома журнала

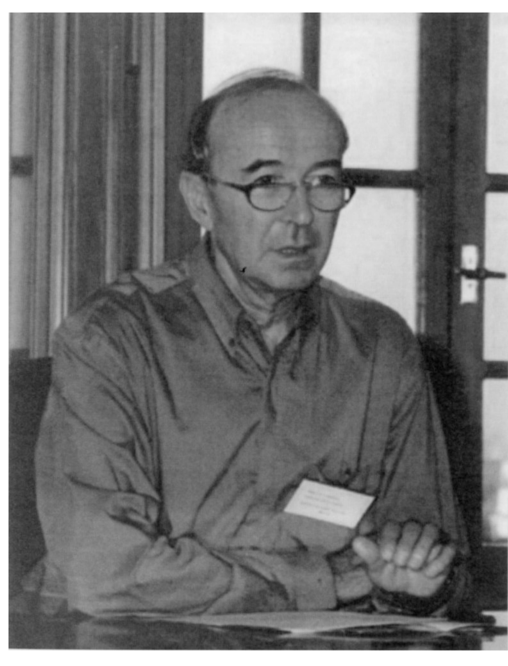


Рис. 5. Димитриос Томбаидис

Образцом исследовательской проницательности стала статья профессора А. Саввидиса «Трапезундские источники сельджукского нападения на Трапезунд в 1222–1223 г.», содержащая аннотированный перевод с историческим и топографическим комментарием четырех главных греческих источников XIV–XV вв.: Ионниса-Иосифа Лазаропула, Константина Лукита, Михаила Панарета и Виссариона[51].

К томам 45, 47, 48 и 49 А. Саввидис и С. Лампакис[52] представляют четыре журнальных приложения[53], содержащие аннотированный библиографический справочник источников и историографии, к совместной исследовательской монографии 1992 г.[54] В 47-м томе Р. Радич приводит сербские источники об осаде и взятии Трапезунда в 1461 г.[55], а А. Саввидис описывает турецкие набеги на Понт, начиная от первого подтвержденного факта сельджукского захвата Трапезунда (между 1071/72 и 1074/75 г.) и до окончательной турецкой оккупации Синопа в 1256 г.[56] Научный доклад[57] А. Саввидиса рассматривает проблему датировки основания фем Халдия и Колония[58].

---

[51] *Savvides A.G.C.* The Trapezuntine Sources of the Seljuk attack on Trebizond A.D. 1222–1223 // Αρχείον Πόντου. 1990–91. Т. 43. Σ. 102–130.

[52] Стилианос Лампакис — директор по исследованиям в отделе византийских исследований Института исторических исследований (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών). Работы: *Λαμπάκης Σ.* Οἱ Μελέτες τοῦ Γεωργίου Παχυμέρη // Erytheia. 2007. Т. 28. Σ. 165–179; *Idem.* Γεώργιος Παχυμέρης, πρωτέκδικος καὶ δικαιοφύλαξ. Εἰσαγωγικὸ δοκίμιο. Αθήνα, 2004. (IBE/EIE, Μονογραφίες 5). 260 σ.

[53] *Σαββίδης Α.Γ.Κ., Λαμπάκης Στ.* Πρώτο συμπλήρωμα στη «Γενική Βιβλιογραφία περί του βυζαντινού Πόντου και του κράτους των Μεγάλων Κομνηνών της Τραπεζούντας» // Αρχείον Πόντου. 1994. Т. 45. Σ. 79–91; *Eidem.* Δεύτερο συμπλήρωμα στη «Γενική Βιβλιογραφία περί του βυζαντινού Πόντου και του κράτους των Μεγάλων Κομνηνών της Τραπεζούντας» // Αρχείον Πόντου. 1996–97. Т. 47. Σ. 345–350; *Eidem.* Τρίτο συμπλήρωμα στη «Γενική Βιβλιογραφία περί του βυζαντινού Πόντου και του κράτους των Μεγάλων Κομνηνών της Τραπεζούντας» // Αρχείον Πόντου. 1998–99. Т. 48. Σ. 232–250; *Eidem.* Τέταρτο συμπλήρωμα στη «Γενική Βιβλιογραφία περί του βυζαντινού Πόντου και του κράτους των Μεγάλων Κομνηνών της Τραπεζούντας» // Αρχείον Πόντου. 2002. Т. 49. Σ. 149–153.

[54] *Σαββίδης Α.Γ.Κ., Λαμπάκης Στ.* Γενική βιβλιογραφία περί του βυζαντινού Πόντου και του κράτους των Μεγάλων Κομνηνών της Τραπεζούντας. Αθήνα: Δόμος, 1992.

[55] *Radić R.* Serbian sources of the Seljuk attack on Trebizond in 1461 // Αρχείον Πόντου. 1996–97. Т. 47. Σ. 121–130.

[56] *Σαββίδης Α.Γ.Κ.* Ο βυζαντινός Πόντος, οι Σελτζούκοι και οι Ντανισμεντίδες Τούρκοι // Αρχείον Πόντου. 1996–97. Т. 47. Σ. 91–106.

[57] Прочитан на международном симпозиуме в Афинах, 8–11 мая 1997 г. (Byzantine Asia Minor (6^{th}–12^{th} century), National Hellenic Research Foundation).

[58] *Savvides A.G.C.* The Frontier zone Themes (Chaldia-Coloneia) to the Seljuk Beginnings // Αρχείον Πόντου. 1998–99. Т. 48. Σ. 219–231.

Исследование И. Бута «Феодор Ласкарис и Пафлагония, 1204–1214 гг.: к хронологическому описанию» анализирует попытки Феодора I восстановить императорскую власть в Пафлагонии и приходит к выводу, что он не завоевал провинцию, а фактически пришел к мирному согласию с ее жителями[59].

Статья А. Саввидиса «Семь важных мусульманских позднесредневековых (XIV–XV вв.) источников о связях анатолийского мира с византийским Понтом Великих Комнинов»[60] является презентацией исторической и географической информации, находящейся у следующих мусульманских авторов: Хамдаллах ибн Абу Бекр Мостоуфи (Мустоуфи) Казвини, Ахмед Умари, Ибн Ардашир Астарабади, Ахмед ибн Мухаммед ибн Арабшах, Шарафаддин Язди, Абу Бакр Техрани и Деде Коркуд. Учтена монография Р.М. Шукурова «Великие Комнины и Восток (1204–1461)»[61].

С 2011 г. Комитет успешно возглавляет экономист Х. Галанидис, выполняя одновременно и обязанности редактора журнала (с т. 53). Нынешний председатель, уважая историческое наследие Комитета, ввел его в цифровую эпоху.

В статье Д. Афанасиадиса «Ослепление как акт утверждения превосходства и крайнего унижения» обсуждается практика ослепления в качестве меры наказания[62].

В последнем, 57-м томе «Αρχείον Πόντου» профессор А. Саввидис презентует греческое издание монографии С.П. Карпова «История Трапезундской империи»[63]. По его словам, выдающийся русский византинист и медиевист академик С.П. Карпов предоставляет научному сообществу настоящий instrumentum studiorum[64]. В этом же томе помещена статья Л. Позиду, первая из серии тематических библиографических обзоров, посвященная «Византийскому временнику» старой серии (1894–1927)[65].

Приложение к «Αρχείον Πόντου» и другие издания

В 1-м приложении к «Αρχείον Πόντου» (1955) издана монументальная монография архимандрита Анфима Пападопулоса «Историческая грамматика пон-

[59] *Booth I.L.* Theodore Lascaris and Paphlagonia 1204–1214: Towards a chronological descriptions // Αρχείον Πόντου. 2003–2004. Τ. 50. Σ. 151–224.

[60] *Σαββίδης Α.Γ.Κ.* Επτά σημαντικές μουσουλμανικές πηγές του ύστερου μεσαίωνα (14ος–15ος αι.) για τις σχέσεις του ανατολικού κόσμου με τον βυζαντινό Πόντο των Μεγάλων Κομνηνών // Αρχείον Πόντου. 2003–2004. Τ. 50. Σ. 139–150.

[61] *Шукуров Р.М.* Великие Комнины и Восток (1204–1461). СПб.: Алетейя, 2001.

[62] *Αθανασιάδης Δ.* Η τύφλωση ως πράξη επιβεβαίωσης υπεροχής και έσχατης ταπείνωσης // Αρχείον Πόντου. 2011. Τ. 53. Σ. 135–155.

[63] *Κάρποβ Σ.Π.* Ιστορία της Αυτοκρατορίας της Τραπεζούντας, μετάφρ. Ε. Κριτσέφσκαγια, Α. Ευσταθίου, επιστ. Επιμ. Μ. Γκρατσιάνσκι, Σ. Κορδώσης. Αθήνα: Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, 2017. 641 σ.

[64] *Σαββίδης Α.Γ.Κ.* Η Ελληνική Μετάφραση της «Ιστορίας Τραπεζουντιακής Αυτοκρατορίας» του Σεργκέϊ Π. Κάρποφ, (Ομιλία στο Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών [Αθήνα], στο πλαίσιο της παρουσίασης της ελληνικής μετάφρασης, στις 27.IV.2017) // Αρχείον Πόντου. 2017. Τ. 57. Σ. 13–27.

[65] *Ποζίδου Λ.* Α΄ Βιβλιογραφικό Δελτίο Ρωσικών Δημοσιευμάτων για τον Βυζαντινό Πόντο (Vizantijskij Vremennik = Βυζαντινά Χρονικά) // Αρχείον Πόντου. 2017. Τ. 57. Σ. 443–463.

тийского диалекта»[66], а в 3-м (1958–1961) — его же полный «Исторический словарь понтийского диалекта» в двух томах[67].

Научные работы А. Пападопулоса и на сегодняшний день являются мощными инструментами лингвистической науки.

Научные статьи О. Лампсидиса собраны в 14-м приложении. Издание содержит 38 статей, опубликованных в греческих и зарубежных журналах, а также оригинальные работы исследователя[68].

В 2005 г. издается 25-е приложение журнала, посвященное 800-летнему юбилею основания Трапезундской империи (1204–2004). Историю Понтийского царства (1204–1461) представляет фундированная работа А. Саввидиса[69].

13-е приложение журнала, «Византийский Понт (IX–XV вв. по Р.Х.)»[70], является коллективной работой под редакцией А. Саввидиса. Труды публикующихся авторов фиксируют результаты исследований последних десятилетий.

Из других изданий Комитета следует выделить:

— 1461–1961, Μνήμη Αυτοκρατορίας Μεγάλων Κομνηνών[71]. В 1961 г. Комитет принял решение издать юбилейный альбом к 500-летию падения Понтийской империи. Сегодня данное издание текстов С. Лианидиса (Λιανίδης), с изысканными гравюрами Г. Велиссаридиса (Βελισσαρίδης) и редакционной обработкой О. Лампсидиса, считается коллекционным;
— 1461–2011, Πεντακόσια Πενήντα Χρόνια από την Άλωση της Τραπεζούντας. В 2011 г., продолжая начинание Анфима Пападопулоса, Комитет издал юбилейный альбом к 550-летию осады и взятия Трапезунда[72]. Издание содержит шесть научных исследований, в том числе работу Я. Моисиду[73],

[66] *Παπαδόπουλος Α.Α.* Ιστορική Γραμματική της Ποντικής Διαλέκτου // Αρχείον Πόντου. Παράρτημα. 1955. 248 σ.

[67] *Παπαδόπουλος Α.Α.* Ιστορικόν Λεξικόν της Ποντικής Διαλέκτου // Αρχείον Πόντου. Παράρτημα. 1958–1960. Τ. 1 (Α–Λ). 539 σ.; 1961. Τ. 2 (Μ–Ω). 558 σ. Краткая презентация 2-го издания словаря: *Φλιάτουρας Α.* Μια συνοπτική βιβλιοπαρουσίαση της δεύτερης έκδοσης του Ιστορικού Λεξικού της Ποντικής Διαλέκτου του Ά. Παπαδόπουλου: Από το χθες στο σήμερα // Αρχείον Πόντου. 2017. Τ. 57. Σ. 465– 470.

[68] *Λαμψίδης Οδ.* Δημοσιεύματα περί τον Ελληνικόν Πόντον και τους Έλληνας Ποντίους, Τόμος Α΄ // Αρχείον Πόντου Παράρτημα. 1982. Τ. 14. 555 σ.

[69] *Σαββίδης Α.Γ.Κ.* Οι Μεγάλοι Κομνηνοί της Τραπεζούντας και του Πόντου, Ιστορική Επισκόπηση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας του Μικρασιατικού Ελληνισμού (1204–1461) // Αρχείον Πόντου Παράρτημα. 2005. Τ. 25. 282 σ. См. рецензию на 3-е издание данной работы: *Μωυσείδου Γ.* Ιστορία της Αυτοκρατορίας των Μεγάλων Κομνηνών της Τραπεζούντας // Αρχείον Πόντου. 2016. Τ. 56. Σ. 407–410.

[70] См.: Βυζαντινός Πόντος (4ος–15ος αιώνας μ.Χ.), Ιστορικές Συμβολές, επιμέλεια έκδοσης Α.Γ.Κ. Σαββίδης // Αρχείον Πόντου. Παράρτημα. 2013. Τ. 30. 244 σ.

[71] 1461–1961, Μνήμη Αυτοκρατορίας Μεγάλων Κομνηνών. Επιτροπή Ποντιακών Μελετών. 1961. 32 σ.

[72] 1461–2011, Πεντακόσια Πενήντα Χρόνια από την Άλωση της Τραπεζούντας, Επετειακό Λεύκωμα. Επιτροπή Ποντιακών Μελετών. 2011. Альбом содержит работы: *Σαββίδης Α.Γ.Κ.* Το κράτος των Μεγάλων Κομνηνών της Τραπεζούντας (1204–1461 μ.Χ.). Η βυζαντινή αυτοκρατορία του Πόντου. Σ. 15–39; *Μωυσεΐδου Γ.* Η αυτοκρατορία της Τραπεζούντας. Ίδρυση, διοίκηση και χαρακτηριστικά. Σ. 43–60; *Λαμπάκης Στ.* Τα γράμματα και η πνευματική ακμή της αυτοκρατορίας της Τραπεζούντας. Σ. 61–70; *Παπαδοπούλου-Συμεωνίδου Π.* Ιερά κειμήλια των Ελλήνων του Πόντου. Σ. 71–104; *Μωυσεΐδου Γ.* Η άλωση της αυτοκρατορίας της Τραπεζούντας. Σ. 105–122; *Δουλαβέρας Α.Ν.* Ξαναγυρίζοντας στους τραπεζούντιους θρήνους για την άλωση της Πόλης. Σ. 123–144; *Γαλανίδη Χ.Ι. (επιμ.).* Η Ρωμανία κι αν πέρασεν, ανθεί και φέρει κι άλλο. Σ. 145–161.

[73] Ее труды: *Μωυσεΐδου Γ.* Η Αυτοκρατορία της Τραπεζούντας // Ιστορία των Ελλήνων. Τ. 8.

относящихся к истории Византийского Понта: карты, богатые иллюстрации и CD-ROM о деятельности Комитета;
- Το Κράτος των Μεγάλων Κομνηνών της Τραπεζούντας (1204–1461 μ. Χ.), Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία του Πόντου, Μια Ευσύνοπτη Ιστορική Επισκόπηση. В 2016 г. Комитет организовал презентацию работы профессора А. Саввидиса: элегантное издание, содержащее краткий исторический обзор византийской империи Понта, посвященный памяти его учителя О. Лампсидиса. Издание знакомит широкую общественность с миром Великих Комнинов, учитывая весь объем греческой и зарубежной научной литературы[74].

Издательскому флагману Комитета — журналу «Αρχείον Πόντου» — удалось выполнить основные задачи и идентифицировать себя с историей Понтийской империи. Первоначальный успех всецело заслуга таких личностей, как архиепископ Хрисанф, архимандрит Анфим Пападопулос и, конечно, профессор О. Лампсидис. Последующий успешный курс журнала обусловлен способностью Комитета адаптироваться к требованиям постоянно меняющегося мира, уважая долголетнюю деятельность корифеев и предоставляя возможности молодым исследователем. Комитет понтийских исследований являет собой научное общество, при котором прошлое и будущее гармонично сосуществуют.

«Μνημόσυνον εσαεί των πατέρων και των προγόνων μας» — Θεοφύλακτος Κ. Θεοφυλάκτου.

«Вечная память нашим отцам и предкам» — Теофилактос К. Теофилакту.

Позиду Лина
PhD candidate
University of Peloponnese
School of Humanities and Cultural Studies
Department of History, Archaeology
and Cultural Resources Management
Palaion Stratopedo (Anatoliko Kentro)
24100 Kalamata, Greece
Электронная почта: lpozidou@uop.gr

Αθήνα: Δομή, 2006. Σ. 464–488; *Eadem.* Η Αυτοκρατορία της Τραπεζούντας. Ένα 'παρασιωπημένο' κεφάλαιο της Βυζαντινής Ιστορίας // Aureus. Τόμος αφιερώμενος στην καθηγητή Ευάγγελο Κ. Χρυσό. Αθήνα: Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών Ε.Ι.Ε., 2014. Σ. 591–602.

[74] *Σαββίδης Α.Γ.Κ.* Το Κράτος των Μεγάλων Κομνηνών της Τραπεζούντας (1204–1461 μ.Χ.), Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία του Πόντου, Μια Ευσύνοπτη Ιστορική Επισκόπηση. Επιτροπή Ποντιακών Μελετών. 2016. 160 σ.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Lina Pozidou

"ARCHEION PONTOU": A HISTORY OF NINE DECADES. AN HISTORICAL AND BIBLIOGRAPHICAL REVIEW

Abstract: "Archeion Pontou" is the leading edition of the "Committee for Pontic Studies" in Athens—Greece. The present historical-bibliographical review aims to provide a brief history of the Greek journal, as well as, a bibliographical indexing of it. The periodical (annual) journal *"Archeion Pontou"* has been for exactly ninety years (1928–2018) a long-term scientific research tool and indispensable bibliographical companion of Byzantine Studies with special reference to the history, historical geography, philology/literature, folklore and art/civilization of the Byzantine/medieval Greek Pontos (4th c. A.D. — 1461).

Keywords: Archeion Pontou, Bibliography, Historiography, Byzantine studies, Indexing.

Literature Cited

1461–1961, Mnēmē Autokratorias Megalōn Komnēnōn. Athēna, Epitropē Pontiakōn Meletōn 1961. 32 p.

1461–2011, Pentakosia Penēnta Khronia apo tēn Alōsē tēs Trapezountas, Epeteiako Leukōma. Athēna, Epitropē Pontiakōn Meletōn 2011. 185 p.

1927–2017, Enenēnta Khronia apo tēn Idrusē tēs Epitropēs Pontiakōn Meletōn, Epeteiako Leukōma. Athēna, Epitropē Pontiakōn Meletōn 2017. 338 p.

Arkheion Pontou 35 (1979). Twelfth Spring Sumposium of Byzantine Studies: "The Byzantine Black Sea", 18–20 March. Athēna 1978. 477 p.

Athanasiadēs, D. "Hē tuphlōsē ōs praxē epibebaiōsēs uperokhēs kai eskhatēs tapeinōsēs." *Arkheion Pontou* 53 (2011). P. 135–155.

Baloglou, Kh.P. "Trapezous — Kōnstantinoupolis — Mustras — Italia: Ē pneumatikē poreia tou mētropolitē Nikaias Bēssariōnos." *Arkheion Pontou* 57 (2017). P. 65–115.

Beēs, N. "Pontiaka Kheirographa en Mouseiō Kastrou Anguras." *Arkheion Pontou* 9 (1939). P. 193–248.

Booth, I.L. "Theodore Lascaris and Paphlagonia 1204–1214: Towards a chronological description." *Arkheion Pontou* 50 (2003–2004). P. 151–224.

Bryer, A. "The littoral of the Empire of Trebizond in two fourteenth centuru portolano maps." *Arkheion Pontou* 24 (1961). P. 97–127.

Bryer, A. "Who was Eudokia/Euphemia?" *Arkheion Pontou* 33 (1975–76). P. 17–24.

Bryer, A. "David Komnenos and Saint Eleutherios." *Arkheion Pontou* 42 (1988–89). P. 161–188.

Galanidou-Mpalphousia, E. "Eis mnēmēn. Xekhōristes prosōpikotētes tou Pontiakou Ellēnismou pou gnōrisa." *Arkheion Pontou. Parartēma* 34 (2015). 315 p.

Karpozēlos, A. “Epainos Odussea Lampsidē.” *Deltio Kentrou Mikrasiatikōn Spoudōn* 16 (2009). P. 11–23.

Khrusanthos, Arkhiepiskopos Athēnōn. “Bēssariōnos pros tēn sunodon ē peri tōn kath’ hēmas.” *Arkheion Pontou* 9 (1939). P. 3–42.

Khrusanthos, Arkhiepiskopos Athēnōn. “Bēssariōnos prosphōnēma pros ton Alexion Komnēnon.” *Arkheion Pontou* 12 (1946). P. 117–130

Khrusanthos, Mētropolitēs Trapezountos. “To Arkheion Pontou (eisagōgiko sēmeiōma).” *Arkheion Pontou* 1 (1928). P. 3–5.

Khrusanthos, Mētropolitēs Trapezountos. “Ē Ekklēsia tēs Trapezountas.” *Arkheion Pontou* 4–5 (1933). 904 p.

Kourniakos, P. “Hē dōrea tou kardinaliou Bēssariōna stē Benetia (1468).” *Arkheion Pontou* 57 (2017). P. 117–203.

Kuršanskis, M. “Autour des sources georgiennes de la fondation de l’Empire de Trebizonde.” *Arkheion Pontou* 30 (1970–71). P. 107–116.

Kuršanskis, M. “Autour de la dernière princesse de Trebizonde: Theodora, fille de Jean IV et épouse d’Uzun Hasan.” *Arkheion Pontou* 34 (1977–78). P. 77–87.

Lampsidēs, Od. “Pōs ēlōthē ē Trapezous.” *Arkheion Pontou* 17 (1952). P. 15–54.

Lampsidēs, Od. “Agios Eugenios o Trapezountios. Anekdota Keimena.” *Arkheion Pontou* 18 (1953). P. 129–201.

Lampsidēs, Od. “Mikhaēl tou Panaretou peri tōn Megalōn Komnēnōn.” *Arkheion Pontou* 22 (1958). P. 5–128.

Lampsidēs, Od. “Mikhaēl tou Panaretou peri tōn Megalōn Komnēnōn.” In *Pontikai Ereunai.* T. 2. Athēna 1958.

Lampsidēs, Od. “Summeikta eis to Khronikon Mikhaēl tou Panaretou.” *Arkheion Pontou* 23 (1959). P. 39–54.

Lampsidēs, Od. “Apopseis epi tou kratous tōn Megalōn Komnēnōn.” *Arkheion Pontou* 24 (1961). P. 14–34.

Lampsidēs, Od. “Biographia Anthimou Papadopoulou.” *Arkheion Pontou* 24 (1961). P. 293–295.

Lampsidēs, Od. “A. A. Papadopoulos (bios kai erga).” *Arkheion Pontou* 26 (1964). P. 1–18.

Lampsidēs, Od. “Peri tēn idrusin tou kratous tōn Megalōn Komnēnōn.” *Arkheion Pontou* 31 (1971–72). P. 3–17.

Lampsidēs, Od., and Razē, A. “Pinax Periekhomenōn tou Periodikou «Pontiaka Phulla (1936–1940)».” *Arkheion Pontou* 32 (1972–73). P. 43–125.

Lampsidēs, Od. “O antagōnismos metaxu tōn kratōn tēs Nikaias kai tōn Megalōn Komnēnōn dia tēn klēronomian tēs Buzantinēs ideas.” *Arkheion Pontou* 34 (1977–78). P. 3–19.

Lampsidēs, Od. “Mia pentēkontaetia (1927–1977).” *Arkheion Pontou* 36 (1980). P. 3–7.

Lampsidēs, Od. “Dēmosieumata peri ton Ellēnikon Ponton kai tous Ellēnas Pontious. T. 1.” *Arkheion Pontou. Parartēma.* 14 (1982). 555 p.

Lampsidēs, Od. “Mia nea pēgē istorias. Oi biographikes anamnēseis tou mētropolitē Trapezountos Khrusanthou. Parousiasē kai axiologēsē.” *Deltio Kentrou Mikrasiatikōn Spoudōn* 11 (1995–96). P. 239–265.

Laurent, V. “Deux chrysobulles inédits des empereurs de Trebizonde Alexis IV — Jean IV et David II.” *Arkheion Pontou* 18 (1953). P. 241–278.

Michaelsen, L. ‘’Michael Alighieri, Gesandter Kaiser Davids von Trapezunt, am Hof der Herzoge von Burgund (1461–1470).” *Arkheion Pontou* 41 (1987). P. 169–193.

Mōÿseïdou, G. “Ē Autokratoria tēs Trapezountas. Ena ‘parasiōpēmeno’ kephalaio tēs Buzantinēs Istorias.” In *Aureus. Tomos aphierōmenos stēn kathēgētē Euangelo K. Khruso.* Athēna, Institouto Istorikōn Ereunōn E.I.E. 2014. P. 591–602.

Mōÿseïdou, G. “Hē Autokratoria tēs Trapezountas.” In *Istoria tōn Ellēnōn.* T. 8. Athēna, 2006. P. 464–488

Muridēs, Kh. “Eikosipentaetēris–Epitropē Pontiakōn Meletōn.” *Arkheion Pontou* 17 (1952). P. 3–14.

Papadopoulos, A.A. “Khrusanthos Arkhiepiskopos Athēnōn o apo Trapezountos (1881–1949).” *Arkheion Pontou* 14 (1949). P. 209–234

Papadopoulos, A.A. “Istorikē Grammatikē tēs Pontikēs Dialektou.” *Arkheion Pontou. Parartēma* 1 (1955). 248 p.

Papadopoulos, A.A. “Istorikon Lexikon tēs Pontikēs Dialektou.” *Arkheion Pontou. Parartēma.* 1958–1960. T. 1 (A–L). 539 p.

Papadopoulos, A.A. “Istorikon Lexikon tēs Pontikēs Dialektou.” *Arkheion Pontou. Parartēma.* 1961. T. 2 (M–Ō). 558 p.

Papadopoulos-Kerameus, Ath. “Ellēnikoi Kōdikes Trapezountos.” *Vizantiyskiy Vremennik* 19 (1912). P. 224–282.

Paranikas, M. “Marturion tōn agiōn tou Khristou Eugeniou, Kanidiou, Oualerianou kai Akula tōn ek Trapezountos marturēsantōn, Iōannou Patriarkhou Kōnstantinoupoleōs tou Xiphilinou.” *Vizantiyskiy Vremennik* 14/1 (1907). P. 12–22.

Phliatouras, A. “Mia sunoptikē biblioparousiasē tēs deuterēs ekdosēs tou Istorikou Lexikou tēs Pontikēs Dialektou tou A. Papadopoulou: Apo to khthes sto sēmera.” *Arkheion Pontou* 57 (2017). P. 465–470.

Pozidou, L. “I Bibliographiko Deltio Rōsikōn Dēmosieumatōn gia ton Buzantino Ponto (Vizantijskij Vremennik = Buzantina Khronika).” *Arkheion Pontou* 57 (2017). P. 443–463.

Radić, R. “Serbian sources of the Seljuk attack on Trebizond in 1461.” *Arkheion Pontou* 47 (1996–97). P. 121–130.

Razē, A. “Ergographia Odussea Lampsidē.” *Deltio Kentrou Mikrasiatikōn Spoudōn* 16 (2009). P. 81–105.

Savvides, A.G.K. “Oi Megaloi Komnēnoi tou Pontou kai oi Seltzoukoi tou Rûm (Ikoniou) tēn periodo 1205/6–1222. Ē diēgēsē tou Ibn Bibi gia tēn katalēpsē tēs Sinōpēs, 1214.” *Arkheion Pontou* 39 (1984). P. 169–193.

Savvides, A.G.C. “Ashik-Pasha-Zade on the conquest of Trebizond by the Ottoman Turks in A.D. 1461.” *Arkheion Pontou* 41 (1987). P. 240–248.

Savvides, A.G.C. “The Trapezuntine Sources of the Seljuk attack on Trebizond A.D. 1222–1223.” *Arkheion Pontou* 43 (1990–91). P. 102–130.

Savvides, A.G.K. “O buzantinos Pontos, oi Seltzoukoi kai oi Danismentides Tourkoi.” *Arkheion Pontou* 47 (1996–97). P. 91–106.

Savvides, A.G.C. “The Frontier zone Themes (Chaldia—Coloneia) to the Seljuk Beginnings.” *Arkheion Pontou* 48 (1998–99). P. 219–231

Savvides, A.G.K. “Epta sēmantikes mousoulmanikes pēges tou usterou mesaiōna (14os–15os ai.) gia tis skheseis tou anatolikou kosmou me ton vuzantino Ponto tōn Megalōn Komnēnōn.” *Arkheion Pontou* 50 (2003–2004). P. 139–150.

Savvides, A.G.K. “Oi Megaloi Komnēnoi tēs Trapezountas kai tou Pontou, Istorikē Episkopēsē tēs Buzantinēs Autokratorias tou Mikrasiatikou Ellēnismou (1204–1461).” *Arkheion Pontou. Parartēma* 25 (2005). 282 p.

Savvides, A.G.K. “Anthony A. M. Bruer — Laudatio.” *Arkheion Pontou* 52 (2007). P. 389–396.

Savvides, A.G.K. “Nekrologia: Odusseus Lampsidēs.” *Arkheion Pontou* 52 (2007). P. 419–429.

Savvides, A.G.K. (epimeleia ekdosēs). “Buzantinos Pontos (4os–15os aiōnas m.Kh), Istorikes Sumboles.” *Arkheion Pontou. Parartēma* 30 (2013). 244 p.

Savvides, A.G.K. “Anthony A(pplemore) M(ornington) Bryer (31.X.1937–22.X.2016).” *Arkheion Pontou* 56 (2016). P. 419–423.

Savvides, A.G.K. “Ē Ellēnikē Metaphrasē tēs «Istorias Trapezountiakēs Autokratorias» tou Sergeï P. Karpoph, (Omilia sto Ethniko Idruma Ereunōn [Athēna], sto plaisio tēs parousiasēs tēs ellēnikēs metaphrasēs, stis 27. IV. 2017.” *Arkheion Pontou* 57 (2017). P. 13–27.

Savvides, A.G.K. "To Kratos tōn Megalōn Komnēnōn tēs Trapezountas (1204–1461 m.Kh.)." In *Ē Buzantinē Autokratoria tou Pontou, Mia Eusunoptē Istorikē Episkopēsē.* Athēna 2016 (2nd ed.: 2017). 160 p.

Savvides, A.G.K., and Lampakēs, St. "Genikē bibliographia peri tou buzantinou Pontou kai tou kratous tōn Megalōn Komnēnōn tēs Trapezountas." Athēna 1992.

Savvides, A.G.K., and Lampakēs, St. "Prōto sumplērōma stē «Genikē Bibliographia peri tou buzantinou Pontou kai tou kratous tōn Megalōn Komnēnōn tēs Trapezountas»." *Arkheion Pontou* 45 (1994). P. 79–91.

Savvides, A.G.K., and Lampakēs, St. "Deutero sumplērōma stē «Genikē Bibliographia peri tou buzantinou Pontou kai tou kratous tōn Megalōn Komnēnōn tēs Trapezountas»." *Arkheion Pontou* 47 (1996–97). P. 345–350.

Savvides, A.G.K., and Lampakēs, St. "Trito sumplērōma stē «Genikē Bibliographia peri tou buzantinou Pontou kai tou kratous tōn Megalōn Komnēnōn tēs Trapezountas»." *Arkheion Pontou* 48 (1998–99). P. 232–250.

Savvides, A.G.K., and Lampakēs, St. "Tetarto sumplērōma stē «Genikē Bibliographia peri tou buzantinou Pontou kai tou kratous tōn Megalōn Komnēnōn tēs Trapezountas»." *Arkheion Pontou* 49 (2002). P. 149–153.

Pozidou Lina

PhD candidate
University of Peloponnese
School of Humanities and Cultural Studies
Department of History, Archaeology
and Cultural Resources Management
Palaion Stratopedo (Anatoliko Kentro)
24100 Kalamata, Greece

e-mail: lpozidou@uop.gr

Византийский временник. Т. 102: 2018
ISSN 0132–3776

М.С. Желтов

МАЛОИЗВЕСТНЫЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ КОММЕНТАРИЙ XI (?) в. НА БОЖЕСТВЕННУЮ ЛИТУРГИЮ

Аннотация: В статье содержится публикация уточненного греческого текста небольшого анонимного византийского комментария на Божественную литургию, составленного в XI в. или даже ранее. Этот текст никогда никем не анализировался, поэтому настоящая публикация фактически вводит его в научный оборот. Публикация комментария сопровождается его переводом на русский язык и обсуждением вопросов времени и места возникновения памятника и особенностей его содержания. Литургические реалии, описанные в комментарии, позволяют уверенно включить его в средневизантийский контекст. Большой интерес представляет проведенная в комментарии параллель между пространством христианского храма и человеческим телом — применительно к языческой архитектуре эта параллель была известна еще Витрувию, но среди христианских литургических толкований такая параллель ранее была хорошо известна лишь в латинской традиции (в частности, она присутствует в популярнейшем «Rationale Divinorum officiorum» Гийома Дюрана).

Ключевые слова: литургика, литургические толкования, литургия, Евхаристия, облачения, церковная архитектура, средневизантийский.

В монографии Рене Борнера 1966 г., которая доныне остается наиболее современной из обобщающих работ о византийских комментариях на Божественную литургию[1], упоминается один небольшой текст, сохранившийся в рукописях Vatican. gr. 504, 1105 г. (fol. 3), и 1098 (fol. 184^{v}–185^{v}), XIV в. Р. Борнер включил этот текст в число «неизданных» комментариев[2], но ошибся: он был опубликован еще в 1897 г. А. Пападопуло-Керамевсом по кодексу Hieros. Staur. 83[3], не учтенному у Р. Борнера.

Кодекс Hieros. Staur. 83 представляет собой конволют из двух частей, середины XIV в. и конца XIII в.; рассматриваемый комментарий на литургию находится здесь во второй части кодекса (fol. 146^{v}–147). Помимо этой рукописи и тех двух, что указаны у Борнера, нам удалось обнаружить еще два списка XVI в., содержащих комментарий: ÖNB theol. Gr. 325 (fol. 118^{v}–119^{v}) и ГИМ. Син. гр. 292 (fol. 163–164).

[1] *Bornert R.* Les commentaires byzantins de la Divine liturgie du VII^{e} au XV^{e} siècle. P., 1966. (Archives de l’Orient Chrétien; 9). Рус. пер.: *Борнер Р.* Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию / Пер. с франц. А. Гояль под ред. свящ. М. Желтова. М., 2015.

[2] *Bornert R.* Les commentaires… P. 212.

[3] *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ.* Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη. СПб., 1897. Т. 3. Σ. 136.

Во всех перечисленных рукописях комментарий образует устойчивый конвой к сочинению псевдо-Иоанна Дамаскина «О пречистом Теле, которого причащаемся» (= CPG № 8117). В Vatican. gr. 1098, Hieros. Staur. 83, ÖNB theol. Gr. 325 и ГИМ. Син. гр. 292 это сочинение предшествует комментарию; лишь в Vatican. gr. 504 сочинение псевдо-Дамаскина (fol. 10ᵛ) помещено после комментария и отделено от него несколькими листами. Возможно, и комментарий, и сочинение псевдо-Дамаскина были созданы в одно время в одних и тех же кругах.

Примерное место возникновения комментария, на наш взгляд, можно установить благодаря использованию в нем редкого слова γαράρα в значении «тонзура (у клириков)». Во всем огромном массиве текстов, входящих в базу данных «Thesaurus Linguae Graecae», это слово встречается только в послании патриарха Антиохийского Петра патриарху Константинопольскому Михаилу Керуларию[4]. Корнелиус Вилл предположил, что слово γαράρα имеет сирийское происхождение[5]; это предположение нам кажется справедливым — скорее всего, слово образовано от глагола «постригать», ܓܪܳܥ или ܓܪܰܥ (groʿ / graʿ, в западно- и восточносирийской огласовках соответственно). Поэтому вероятно, что рассматриваемый комментарий был создан где-то в сирийском регионе не позднее рубежа XI–XII вв. (последнее следует из даты древнейшей из содержащих его рукописей).

Комментарий очень краток и содержит небольшое символическое толкование внешнего облика священнослужителя и его облачений, затем частей храма и, наконец, отдельных элементов чина евхаристической литургии. И по объему, и по содержанию памятник сходен со второй частью безымянного сирийского комментария V в. на чины Крещения и Божественной литургии, оказавшего огромное влияние на сирийскую традицию литургических толкований[6]. Впрочем, сходны лишь объем и общая композиция памятников; сами объяснения тех или иных предметов в большинстве случаев различаются.

Среди греческих комментариев к рассматриваемому тексту ближе всего стоит «Вопрошание (ἐρώτησις) Василия Великого к Григорию Богослову»[7], широко распространенное в рукописях (= CPG № 3068)[8] — сопоставимы объем, порядок изложения, а также сам принцип предельно конкретного сопоставления богослужебных реалий с евангельскими образами, восходящий, по всей видимости,

---

[4] PG. T. 120. Col. 796–816; издание с уточнениями: *Will C.* Acta et scripta que de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant… Lipsiae; Marpurgi, 1861. P. 189–204.

[5] *Will C.* Acta et scripta... P. 193, прим. 18.

[6] Безымянный литургический комментарий, о котором идет речь, возник, предположительно, во времена деятельности Феодора Мопсуестийского, в близких к нему кругах; его использовал уже Нарсаи, а позднее — Гавриил Катарский. В незначительно переработанном виде он был известен у сирийцев как комментарий «великого Дионисия». Он целиком вошел в состав комментария Георгия, епископа арабских племен, а через посредство последнего — в ряд последующих комментариев (см.: *Brock S.* An Early Syriac Commentary on the Liturgy // Journal of Theological Studies. 1986. Vol. 37. P. 387–403).

[7] Иное название: «Вопрошания различные … о иереях и церкви», в славянском переводе: «Слово святаго Василия, толкъ ученическаго [*либо* священническаго] чина».

[8] Издания греческого текста по двум различным спискам: *Смирновъ Я.И.* Объ одномъ отрывкѣ изъ апокрифическаго Евангелія Никодима // Записки Императорскаго Русскаго Археологическаго общества. 1899. Новая серія, X/3–4. С. 422–425; *Красносельцевъ Н.Ѳ.* Addenda къ изданію А. Васильева: «Anecdota graeco-byzantina» (Москва, 1893). Одесса, 1898. С. 73–75. Автор настоящей статьи готовит новое издание памятника и комментарий к нему.

к сирийской традиции. Тот же принцип используется и в знаменитой «Церковной истории», приписываемой в рукописях то свт. Василию Великому, то свт. Герману Константинопольскому (= CPG № 8023)[9], но она имеет значительно больший объем[10]. При этом содержательные совпадения между нашим комментарием, «Вопрошанием Василия…» и «Церковной историей» невелики — во всех трех памятниках более-менее одинаково интерпретируется лишь священническая фелонь (как «нешвенный хитон Христов»); также в первых двух текстах совпадает объяснение тонзуры клириков (как «тернового венца»).

Особенно интересно в рассматриваемом комментарии сопоставление храма и человеческого тела (подчеркнем: именно тела целиком; речь не идет о распространенных антропоморфных наименованиях тех или иных архитектурных деталей): «Храм полностью воссоздает телесный облик [человека], поскольку вместо ног в нем имеется нартекс, вместо рук — галереи для женщин, вместо головы — алтарь, тогда как [самим] телом является середина храма». Аналогичное сопоставление с XIII в. получило широкое распространение в латинской традиции благодаря популярнейшему комментарию Гийома Дюрана[11] (Guillelmi Durandi Rationale… I. 1. 14: «Dispositio autem ecclesie materialis modum humani corporis tenet. Cancellus namque, siue locus ubi altare est, caput representat, crux et utraque parte brachia et manus, reliqua pars ab occidente quicuid corporis supresse uidetur»)[12]. Вообще говоря, идея описать храм (языческий) как образ человеческого тела — не нова и восходит к Витрувию (*Vitruvii* De architectura III. 1)[13], однако применительно к христианском храму у латинских авторов она засвидетельствована только с XII в.[14], когда неизвестный автор трактата под названи-

[9] Проблемы текстологии памятника подробно освещены в книге: *Bornert R.* Les commentaires… P. 125–145. Сам Борнер пытался показать, что автором «Церковной истории» действительно был свт. Герман, вопреки тому факту, что такая атрибуция появляется в греческих рукописях не ранее XIII в. и распространена гораздо менее, чем атрибуция памятника свт. Василию (см.: Ibid. P. 142–145; здесь Борнер утвеждает, что атрибуция «Церковной истории» появляется не с XIII, а уже с XII в., со ссылкой на рукопись Paris. Coisl. 296, в которой, однако, свт. Герману приписана не «Церковная история», а «Вопрошание Василия Великого к Григорию Богослову», что выглядит даже курьезно). Единственный весомый аргумент в пользу этой теории — упоминание имени Германа в латинском переводе «Церковной истории», выполненном Анастасием Библиотекарем, но совокупность прочих аргументов убеждает нас в ошибочности атрибуции памятника свт. Герману.

[10] Гораздо больший объем в сравнении с нашим комментарием имеет и «Протеория» Николая и Феодора Андидских XI в., равно как и составленный в XII в. из фрагментов «Вопрошаний различных…», «Церковной истории» и «Протеории» комментарий псевдо-Софрония (с последним наш комментарий решили кратко сопоставить авторы описания рукописи ÖNB theol. Gr. 325: *Hunger H., Lackner W., Hannick Chr.* Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 3/3. Wien, 1992. S. 450).

[11] Комментарий Дюрана был популярен настолько, что сделался известен даже за пределами латинского мира — в конце XV в. в кругу свт. Геннадия Новгородского был выполнен его древнерусский перевод (см.: «Rationale Divinorum officiorum» Wilgelmi Durandi в русском переводе конца XV в. / Изд. подготовлено А.А. Романовой и В.А. Ромодановской. Отв. ред. И.П. Медведев. М., 2012).

[12] Guillelmi Durandi Rationale Diuinorum officiorum, I–IV / Ed. A. Davril, T.M. Thibodeau. Turnhout, 1995. P. 17 (Corpus Christianorum, *Continuatio Mediaeualis;* 140).

[13] Vitruvii De Architectura Libri Decem / Ed. F. Krohn. Lipsiae, 1912. P. 59–62 (Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).

[14] В современной научной литературе по истории средневековой архитектуры часто встречается утверждение, что впервые сопоставление христианского храма с человеческим телом было сде-

ем «Expositio Divinorum officiorum»[15] написал: «Situs ecclesiae in modum crucis, in modum humani corporis dicitur esse. Cancellum significat caput, crux ex utraque parte brachia et manus, reliqua pars corporis ab occidente, quidquid corporis videtur superesse; sacrificium altaris, votum cordis; fenestrae, sensus hominis vel corporis»[16]. Наш комментарий свидетельствует о том, что и Востоку не были чужды подобные аналогии[17].

Богослужебные облачения, упоминаемые автором нашего комментария, — обычны для византийской традиции: стихарь, епитрахиль, пояс, фелонь, а также «плат для рук» (χειρόμακτον) — скорее всего, речь идет об эпигонатии (палице), поскольку его предписано крепить на пояс[18]. Палица является элементом преимущественно епископского облачения (рядовые священники носить ее не могут) — и действительно, ниже по тексту появляется еще и епископский омофор. Обособление омофора — первоначально внебогослужебной инсигнии (с чем связано, например, его церемониальное снятие после того, как епископ взойдет на горнее место) — от собственно литургических облачений в средневизантийскую эпоху еще было допустимым.

Чин Божественной литургии открывается входом предстоятеля в храм и, через весь его объем, в алтарь, что соответствует византийской традиции архиерейского богослужения до XI в.[19] В алтаре предстоятель восходит на высокое горнее место, а после прочтения Апостола и Евангелия спускается и идет к св. престолу для совершения таинства Евхаристии. Интересно, что из всего чина литургии верных автор удостоил внимания лишь три момента: 1) ее начало («...отделяет... оглашенных от верных» — несомненно, имеется в виду возглас «Оглашенные,

---

лано уже в XI в., в Gesta abbatum Trudonensium (см., напр.: *Hayes D.M.* Body and Sacred Place in Medieval Europe, 1100–1389. N.Y.; L., 2003. P. 13–14 (Studies in Medieval History and Culture; 18); *Tosco C.* Vitruvio in età gotica // Vitruvio nella cultura architettonica antica, medieval e moderna: Atti del Convegno internazionale di Genova, 5–8 novembre 2001 / A cura di G. Ciotta, M. Folin, M. Spesso. Genova, 2003. P. 306–365, здесь p. 310; и проч.), однако в первоначальном тексте хроники этого сопоставления нет. Оно появилось в третьем приложении к ней (искомый фрагмент: MGH, Scripta X. S. 385), составленном во второй половине XIV в. (см.: *Brassine J.* Contribution à l'étude de la troisième continuation du Gesta abbatum Trudonensium // Bulletin de la société d'art et d'histoire du diocèse de Liége. 1907. T. 15. P. 441–447). Имеющаяся здесь ссылка на «учителей Церкви» (doctores), позволяющая сравнить главный храм аббатства с телом человека, скорее всего, свидетельствует о знакомстве хрониста не с каким-то несохранившимся ранним комментарием, а с сочинением Дюрана.

[15] Автора трактата иногда отождествляют с Иоанном, епископом Авранша (†1079), что неверно; в рукописи Staatsbibliothek Berlin, theol. XIII в., он назван «Флором» (fol. 159). Трактат известен в рукописях с XII в. (Paris, Bibliothèque nationale, lat. 2710 и 3882; по второй из них он издан в PL 147. Col. 199–212). О датировке трактата и о его связи со школой Ансельма Лаонского см.: *Weisweiler H.* Das Schriftum des Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Münster, 1936. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter; 33/1–2).

[16] PL. T. 147. Col. 199D. Прямая зависимость Дюрана от процитированного пассажа очевидна; она тем не менее не упомянута в критическом издании «Rationale…» Дюрана и, насколько нам известно, не была ранее никем замечена.

[17] Было бы заманчиво предположить влияние нашего комментария на «Expositio Divinorum officiorum» и через него — на Дюрана, но убедительных оснований для этого все-таки нет.

[18] См.: *Braun J.* Die liturgische Gewandung im Occident und Orient: nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg im Briesgau, 1907. S. 550–554.

[19] См.: *Желтов М.С.* Архиерейское богослужение // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 566–575.

изыдите»); 2) возглас «Двери, двери…» перед Символом веры и следующее за ним снятие воздýха[20] с приготовленных к освящению Даров; 3) возвышение Святого Хлеба на возгласе «Святая святым», с ответом народа: «Един свят…».

Особенное внимание автора комментария к возгласу «Святая святым», сопровождаемому священнодействием поднятия в воздух Святого Хлеба — при том, что анафора (центральная евхаристическая молитва) вообще никак не упоминается, — находится в русле средневизантийской традиции: в целом ряде текстов того времени засвидетельствована мысль об освящении евхаристического Хлеба именно в этот момент службы[21]. Вероятно, в том же смысле следует понимать и фразу комментария: «…поднимает Хлеб во образ плоти Господней», т. е. «поднимая, возводит на уровень образа плоти…» (при этом автор то ли не знает, то ли целенаправленно игнорирует решения VII Вселенского Собора, используя символическую терминологию применительно к Святым Дарам).

Ниже приводится текст комментария по древнейшей известной рукописи, Vatican. gr. 504, с указаниями отличий от изданного А. Пападопуло-Керамевсом текста по рукописи Hieros. Staur. 83, а также наш перевод комментария на русский язык.

Ἑρμηνεία τῆς ἐκκλησίας·

[Vatican. gr. 504, 1105 г. Fol. 3] Χρὴ γινώσκειν·
ὅτι ὁ ἱερεὺς τύπον ἔχει τοῦ Χριστοῦ·
ἐκλαμβάνειται γὰρ ἡ μὲν γαράρα[22] τῆς κεφάλης αὐτοῦ, εἰς τύπον τοῦ ἀκανθίνου στεφάνου·
τὸ δὲ φελώνιον[23], εἰς τύπον τοῦ ἀράφου χιτῶνος ὃν ἐφόρεσεν ἐν τῷ σταυρῷ·
τὸ δὲ ἐπιτραχήλιόν ἐστιν τὸ φραγέλλιον σχοινίον μεθ᾽ οὗ ἔδησαν αὐτὸν·
τὸ δὲ στιχάριον, ὁ χιτὼν ὁ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ· ἤτοι[24] κοκκίνη χλαμύς·
τὸ δὲ χειρόμακτον αὐτοῦ τὸ ἐπὶ τὸν ζώνον[25], τὸ λέντιον μεθ᾽ οὗ τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν ἀπέμαξε·
καὶ οὕτως μὲν κεκοσμημένος ὁ ἱερεὺς εἰσέρχεται· ὥσπερ ὁ Χριστὸς ἐν τῇ παρθενικῇ νηδύϊ·
οὕτω καὶ οὗτος διὰ τοῦ ναοῦ ποιεῖται τὸν εἴσοδον·

[20] Воздýх обозначен и как ἀήρ («воздух»), и как ἀναφορὰ («возношение» — это также обычное наименование воздýха в византийских текстах), и как σινδών («плащаница»). Подобное внимание к воздýху, как и сопоставление его с плащаницей, косвенно свидетельствует о его больших размерах (см.: *Вилкова М.В., Желтов М.С.* Воздýх // Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2004. С. 184–186). Достаточно важно, что в нашем комментарии воздýх сопоставлен именно с плащаницей, что имеет многочисленные параллели в декоративно-прикладном искусстве Византии и Руси (тогда как, например, у псевдо-Германа воздýх истолковывается как символ камня, которым был запечатан гроб Спасителя).

[21] Ср.: *Zheltov M.* The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought // Issues in Eucharistic Praying / Ed. by M.E. Johnson. Collegeville (MN), 2010. P. 263–306, здесь р. 293–303).

[22] В Hieros. Staur. 83 писец заменяет непонятное ему слово γαράρα топонимом Γαργάρα.

[23] А. Пападопуло-Керамевс, — видимо, по невнимательности — пропустил весь пассаж εἰς τύπον τοῦ ἀκανθίνου στεφάνου· τὸ δὲ φελώνιον, хотя в Hieros. Staur. 83 он содержится.

[24] ἤτοι — в Hieros. Staur. 83: ἤγουν.

[25] А. Пападопуло-Керамевс ошибочно прочел этот пассаж так: τὸ δὲ χειρομ–στον αὐτοῦ τὸ ἐπὶ τῆς ζώνης.

φορῶν τὸν μετὰ σταυρίου ἐπωμίδα· ὅπερ λέγεται ὠμοφόριον, ὁ τύπος ἐστὶν τοῦ ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ κειμένου σταυροῦ·

πληροί γαρ ὁ ναὸς τύπον σχήματος σωματικοῦ·
ἔχει γὰρ πόδας τὸν νάρθηκα·

χεῖρας τοὺς γυναικίτας·
κεφαλὴν τό βῆμα·
καὶ μέσον ὁ ναός ἐστι, τὸ σῶμα.

εἰσέρχειται οὖν ὁ ἱερεὺς διὰ τοῦ ναοῦ· ὥσπερ ὁ Κύριος διὰ τοῦ παρθενικοῦ σώματος·
καὶ ὥσπερ ἀναληφθέντος ἀυτοῦ οὕτως ἐκηρύχθη τὸν Εὐαγγέλιον ἐν ὅλω τῷ κόσμῳ·
καὶ μετὰ ταῦτα γίνειται ἡ δευτέρα παρουσία αὐτοῦ, οὕτως διὰ τῶν ἀναβαθμῶν τοῦ θυσιαστηρίου ἀνερχόμενος ὁ ἱερεὺς εἰς τύπον τῆς ἀναλήψεως·
λέγεται μὲν ὁ Ἀπόστολος· κηρύσσεται δὲ καὶ τὸ Εὐαγγέλιον ἐν τῷ ναῷ· ἤγουν ἐν ὅλω τῷ κόσμῳ·
καὶ μετὰ ταῦτα κατέρχεται λειτουργῆσαι·
καὶ χωρίζει δικαίους καὶ ἁμαρτωλούς· ἤγουν τοὺς κατηχουμένους καὶ τοὺς πιστοὺς καὶ ἀξίους μυστηρίων·
εἰθ᾽ οὕτως λέγει· *Τὰς θύρας πρόσχωμεν·* ἤγουν τὰς πέντε[26] αἰσθήσεις·
εἶτα αἶρει τὸν σινδόνα ἀπὸ τῶν θείων μυστηρίων τῆς ἀναφορὰς· ἀντὶ τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ ἀπὸ Ἀριμαθείας·

ὁ δὲ σινδών ἐστιν ὁ ἀὴρ ὁ κείμενος ἐπάνω τῶν ἁγίων·

εἶτα ὑψοῖ τὸν ἄρτον εἰς τύπον τῆς σαρκὸς τοῦ Κυρίου, λέγων· *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις·* καὶ λέγει ὁ λαὸς· *Εἷς Ἅγιος· εἷς Κύριος· Ἰησοὺς Χριστός· εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός· Ἀμην.*

Толкование церкви

Следует знать[27],
что иерей[28] носит образ Христа,
ибо тонзура на его голове есть образ тернового венца;

фелонь же — образ нешвенного хитона, который был на Нем [при пути] на крест;
епитрахиль же — кожаный ремень, которым связали Его;
стихарь же — хитон [при осуждении] на крест, то есть багряная хламида;
ручной плат же, который [крепится] на пояс[29], — полотенце, которым Он отер ноги ученикам.

И, облачившись согласно [сказанному], иерей входит [в храм]: как Христос в девственную утробу, так и он сквозь храм совершает вход,

имея [на плечах] украшенный крестом нарамник, который называется омофором, что является образом лежавшего на Его плечах креста.

[26] В Hieros. Staur. 83 записано сокращенно: ε΄.
[27] Комментарий открывается выражением Χρὴ γινώσκειν, типичным для рубрик византийских богослужебных уставов.
[28] Этим словом в текстах византийской эпохи мог обозначаться как пресвитер, так и епископ. Ниже из комментария становится ясно, что здесь речь идет о епископе.
[29] Скорее всего, речь идет об эпигонатии (палице).

Ибо храм полностью воссоздает телесный облик [человека],
поскольку вместо ног в нем нартекс,

вместо рук — галереи для женщин,
вместо головы — алтарь,
тогда как середина храма является туловищем.

Входит иерей сквозь храм, как и Господь [прошел] сквозь тело Девы.
И как [Господь] вознесся — и затем должно быть возвещено Евангелие по всему миру, а после того наступит Его Второе пришествие, — так и иерей восходит по ступеням [горнего места] алтаря во образ Вознесения.
И [сразу] читается Апостол, а [затем] в храме, то есть во всем мире, возвещается Евангелие.
И после этого [иерей] спускается [с горнего места], чтобы совершить литургию.
И отделяет праведников от грешников, то есть оглашенных от верных и достойных таинств.
Потом говорит: *«Двери* — то есть пять чувств[30], — *вонмем».*
Затем снимает плащаницу возношения от Божественных Таин, вместо Иосифа Аримафейского.

Плащаница же есть возду́х, лежащий поверх святых [сосудов].

Затем поднимает Хлеб во образ плоти Господней, говоря: *«Святая святым»* — и отвечает народ: *«Един свят, един Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца. Аминь».*

Желтов Михаил Сергеевич

Доцент
Московская духовная академия
Общецерковная аспирантура и докторантура
им. свв. равноапп. Кирилла и Мефодия
Священник Русской Православной Церкви
ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
115035 Москва

Электронная почта: zhmh@inbox.ru

[30] Автор либо имеет в виду, что молящимся нужно сосредоточить все свои чувства для лучшего восприятия литургии, либо, что вероятнее, понимает комментируемый возглас как призыв к христианам хранить свои пять чувств — то ли от греха вообще, то ли от того, чтобы не отвлекаться во время таинства.

Vizantiyskiy Vremennik. T. 102: 2018
ISSN 0132–3776

Fr. Mikhail Zheltov

A LITTLE-KNOWN 11th-CENTURY (?) BYZANTINE COMMENTARY ON THE EUCHARISTIC LITURGY

Abstract: The article contains an edition of the verified Greek text of an anonymous Byzantine commentary on the Eucharistic liturgy, composed in the 11th century or even somewhat earlier. This text has never been studied; in the famous book by René Bornert, "Les commentaires byzantins de la Divine liturgie…", it is only briefly mentioned as an "unpublished" commentary, though erroneously. The publication of the Greek text is accompanied by a Russian translation and a discussion of provenance of the text and its dating. The liturgical realities described in the commentary allow to firmly place it into the middle-Byzantine context. Of the greatest interest is the parallel between a church building and a human body, suggested by the commentary. With regard to pagan architecture this parallel goes back to Vitruvius, but in the Christian liturgical commentaries such a parallel was down to the present considered to be a feature of the Latin tradition (in particular, it is attested in the most popular commentary, "Rationale Divinorum officiorum" of Guillaume Durand). This commentary demonstrates that this parallel was known in the East as well.

Keywords: Liturgical Studies, Liturgical Commentary, Divine liturgy, Eucharist, Vestments, Church Architecture, Middle-Byzantine.

Literature Cited

Bornert, R. *Les commentaires byzantins de la Divine liturgie du VIIe au XVe siècle.* Paris 1966 (Archives de l'Orient Chrétien; 9).

Brassine, J. "Contribution à l'étude de la troisième continuation du Gesta abbatum Trudonensium." *Bulletin de la société d'art et dhistoire du diocèse de Liége* 15 (1907). P. 441–447.

Braun, J. *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient: nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik.* Freiburg im Briesgau 1907.

Brock, S. "An Early Syriac Commentary on the Liturgy." *Journal of Theological Studies* 37 (1986) P. 387–403.

Hayes, D.M. *Body and Sacred Place in Medieval Europe, 1100–1389.* New York; London 2003 (Studies in Medieval History and Culture; 18).

Hunger, H., Lackner, W., and Hannick, Chr. *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek.* Teil 3/3. Wien 1992.

Krasnosel'tsev, N.F. *Addenda k izdaniyu A. Vasil'eva: "Anecdota graeco-byzantina" (Moskva, 1893).* Odessa 1898.

Papadopoulos-Kerameus, A. *Ierosolymitikē bibliothēkē.* Vol. 3. St. Petersburg 1897.

Smirnov, Ya.I. “Ob odnom otryvke iz apokrificheskago Evangeliya Nikodima.” *Zapiski Imperatorskago Russkago Arkheologicheskago obshchestva. Novaya seriya* X/3–4 (1899). P. 422–425.

Tosco, C. “Vitruvio in età gotica.” In Ciotta, G., Folin, M., and Spesso, M., eds. *Vitruvio nella cultura architettonica antica, medieval e moderna: Atti del Convegno internazionale di Genova, 5–8 novembre 2001.* Genova 2003. P. 306–365.

Vilkova, M.V., and Zheltov, M.S. “Vozdúkh.” In *Pravoslavnaya entsiklopediya.* Vol. 9. Moscow 2004. P. 184–186.

Weisweiler, H. *Das Schriftum des Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken.* Münster 1936 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter; 33/1–2).

Will, C. *Acta et scripta que de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant…* Lipsiae, Marpurgi 1861.

Zheltov, M.S. “Arkhiereyskoe bogosluzhenie.” In *Pravoslavnaya entsiklopediya.* Vol. 3. Moscow 2001. P. 566–575.

Zheltov, M. “The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought.” In Johnson, M.E., ed. *Issues in Eucharistic Praying.* Collegeville (M. N) 2010. P. 263–306.

Fr. Mikhail Zheltov

Associate Professor
Moscow Spiritual Academy
SS. Cyril and Methodius Theological Institute
of Post-Graduate Studies
Pyatnitskaya str. 4/2, build. 1
115035 Moscow

e-mail: zhmh@inbox.ru

Карпов С.П. История Трапезундской империи. 2-е издание, исправленное и дополненное. СПб.: Алетейя, 2017. 743 стр.

Дорогое для всех нас, византинистов, и, слава Богу, процветающее до сих пор издательство «Алетейя» в последнее время выпустило в свет целый ряд важных византиноведческих трудов, самым главным из которых, наверное, можно считать вышеназванное рецензируемое издание — грандиозный том, как бы подводящий итоги всему научному творчеству автора, выдающегося ученого-историка, академика С.П. Карпова.

Перед нами — классически подготовленное академическое издание, которое по замыслу и по результату восходит к самым значительным достижениям исторической науки, а о его востребованности говорит тот факт, что уже в своем первом издании (СПб.: Алетейя, 2007) этот труд был переведен на иностранные языки и неоднократно отрецензирован (например, академиком Г.Г. Литавриным: ВВ. 2009. Т. 93. С. 254—260). Поскольку вышеназванное рецензируемое издание развивает, значительно дополняя, первое издание, и поскольку ни структура работы, ни количество и название глав, а главное — их содержание, не претерпели принципиальных изменений, то, наверное, нет и необходимости в подробном пересказе содержания монографии. Конечно, есть немало уточнений, дополнений, исправлений, но они, как подчеркнуто самим автором, «не привели к пересмотру концепции книги» (с. 6).

Для меня лично самым важным является то, что книга помогает составить целостное представление о такой весьма специфической государственной организации, как так называемая Трапезундская империя. Должен признаться, что я всегда как-то недооценивал ее историческую значимость. Мне казалось, что сам статус данного государственного образования как «империи» был явно завышен в науке, да, в сущности, и ее основателями (недаром ведь Иоанну II пришлось отказаться в 1282 г. от византийского императорского титула!). Да и тот факт, что трапезундские Комнины назвали себя, любимых, Великими, говорит об их стремлении выдать желаемое за действительное. Наверное, уместнее было бы обозначить это государственное образование как «деспотат» (наподобие Эпирского или Морейского деспотатов). Не удивлюсь, если автор не согласится с этими соображениями.

Правда, автор и сам начинает свой труд фразой: «Трапезундская империя (1204—1461) не являлась великой державой» (с. 5), но за этим следует слово «однако», за которым открывается весьма таинственный и загадочный мир наисложнейшего по своим историческим судьбам государственного образования, ставшего на долгие годы «связующим звеном Запада и Востока, перекрестком культур» (там же), образ которого в качестве некой сказочной мифологизированной страны запечатлелся даже в средневековой рыцарской, да и более поздней романтике (см. заключительную 18-ю главу «Трапезундская легенда в восприятии современников и потомков»).

Читателя завораживает какая-то всепоглощающая увлеченность автора трапезундской темой как таковой, со всей ее полифонией; его, я бы даже сказал, влюбленность в природно-географическое и климатическое своеобразие Понтийского региона, скрупулезность в рассмотрении наисложнейшей этнополитической ситуации в этом регионе, весьма закрученных урбанизационных и династических коллизий; использование им как своих собственных наработок (особенно, конечно, в раскрытии еще неиспользованных

итальянских архивных материалов), так и достижений своих талантливых помощников–учеников (один из них — Р.М. Шукуров — стал даже автором одной из глав, 12-й, посвященной истории политических взаимоотношений Трапезундской империи с мусульманским миром), и, наконец, бесконечного множества исследований отечественных и особенно зарубежных ученых.

К числу дополненной и критично рассмотренной в данном издании новейшей литературы относятся такие шедевры, как исследование Р. Штефеца, посвященное деятельности и судьбам крупных трапезундских монастырских рукописных центров (скрипториев) (с. 586—587); важная статья американского ученого Гленна Пирса об одном любопытном свитке литургического содержания, хранящегося в виде двух отдельных фрагментов в библиотеках Чикаго и Нью-Йорка и относимого («с полным основанием», по мнению С.П. Карпова) к скрипториям Трапезундской империи (с. 588); публикация двух ученых (Macé C., Van Deun P.) обнаруженного ими в рукописи флорентийской библиотеки Лауренциана неизвестного до того трактата Георгия Амируци об индивидуальной природе интеллекта человека в защиту Аристотеля и против идей платоников (с. 579); известный перевод К.И. Лобовиковой трактата Георгия Трапезундского «Об истинности христианской веры» (с. 580); труд Гюнтера Принцинга о современнике падения Трапезундской империи Йорге из Нюрнберга, достоверно описавшем трагический конец трапезундской династии (с. 538), и т. д.

Особый интерес (у меня, по крайней мере) вызывают следующие главы: 4-я, в которой рассмотрены административная структура, право и власть в Трапезундской империи, и 17-я, посвященная ее культуре. В первой из них автор констатирует, что Трапезундская империя жила по праву и законам Византийской империи как таковой, что никакого своего особого свода законов здесь не было (с. 203), что все обычаи трапезундского двора следовали византийским моделям (с. 195), а в юриспруденции укоренился принятый в Византии в результате палеологовских реформ институт вселенских судей — «высшей инстанции по рассмотрению гражданских исков, в состав которой входили епископ и светские лица, утверждаемые церковью и императором в соответствии с принципами симфонии власти» (с. 203). При этом Сергей Павлович ссылается на опубликованную в 1915 г. монографию И.И. Соколова, хотя ему следовало бы принять во внимание защищенную еще в 2007 г. диссертацию на эту тему, см.: *Гаген С.Я.* Императорский суд и судьи Палеологовской Византии (1261—1453). Автореф. дисс. … канд. юрид. наук. Казань, 2007[1] (правда, диссертант, фиксируя заимствование института вселенских судей для Трапезунда, утверждает, что о «смешанном составе вселенских судей Трапезунда ничего не известно» (с. 24), и это, если не ошибаюсь, в какой-то степени совпадает с мнением С.П. Карпова, который оговаривается, что «нам неизвестно, как и когда эта византийская реформа была перенесена в Трапезундскую империю» (с. 203)). Наверное, было бы важно разобраться в этом вопросе, как, впрочем, и с утверждением Сергея Павловича (со ссылкой на работу автора этих строк) об отсутствии нотариата как самостоятельной профессии в Трапезунде (с. 202).

Что касается главы о культуре, то здесь сосредоточен весьма богатый материал по различным аспектам этого явления: храмовой архитектуре и церковной живописи Трапезунда (прогрессивным направлением автор считает стремление трапезундских живописцев к объемному изображению фигур и индивидуализации лиц, что, по мнению автора, видимо, было связано с очень широко распространенным в Трапезунде искусством светского портрета — с. 554); творческим биографиям наиболее ярких представителей «интеллектуальной элиты» Трапезунда (Михаил Панарет, Виссарион, Иоанн Евгеник, Георгий Амируци) и их литературным трудам (например, хвалебным энкомиям и экфрасисам в адрес харизматичной столицы); агиографическим и риторическим произведениям, крупнейшим из которых стал свод легенд о патроне Трапезунда св. Евгении; приклад-

[1] Ср. также его монографию: *Гаген С.Я.* Византийское правосознание IV—XV вв. М., 2012.

ному искусству, в частности Кресту-реликварию, хранящемуся ныне в сокровищнице парижского собора Нотр-Дам, который, вопреки существующей в историографии точке зрения (М. Домбровская, А.В. Майоров), атрибутирован автором как принадлежавший трапезундскому императору Мануилу I Комнину (стр. 556); ну и т.д.

Наверное, автору можно было бы предъявить и немало претензий. Может, все же не стоило так скрупулезно пересказывать все мельчайшие события и факты до-трапезундского (да и трапезундского тоже) Понта, хотя (опять же) как можно не восхититься важнейшим открытием понтийцев — квасцового камня (алунита), использовавшегося ими в качестве дезодоранта и профилактики от вшей (с. 169). Упомянутый на с. 20 француз М. де Сен-Мартэн на самом деле был Антуан-Жан Сен-Мартен (просто Лебо, на которого ссылается С.П. Карпов, имеет в виду M[onsiere] de Saint Martin). Автор, конечно, в чем-то прав, подчеркивая, что уроженец Крита Георгий Трапезундский взял имя (повторюсь, харизматичного) города в качестве литературного псевдонима, имея в виду громкую ученую славу Трапезунда (с. 586). Но не стоит упускать из виду и то обстоятельство, что у его семейного клана были все же трапезундские корни (его прадед, если не ошибаюсь, был все же трапезундцем). К сожалению, некоторые аббревиатуры (например, HDSE, ASCF и др.) почему-то не раскрыты и не указаны в списке сокращений, и мне, например, пришлось обратиться к первому изданию труда, чтобы их раскрыть. Наконец, в столь большом тексте не обошлось и без технических опечаток: с. 42, 4-я строка снизу (*мертвых* вм. *мервых*), с. 67, 4-я строка снизу (*fragmenta* вм. *frafmenta*), с. 96, 1-я строка снизу в основном тексте (*нарушившему* вм. *нарушевшему*), с. 546, сн. 15 (*храмов* вм. *храов*), с. 528, строка 3 сверху (*было вызвано* вм. было *вызвано было*), с. 530, 10-я строка снизу в осн. тексте (*экипажем* вм. *экипажем экипажем*), с. 595, строка 10 снизу в осн. тексте (*характерны* вм. *характеры*), с. 530, 10-я строка снизу в осн. тексте (*экипажем* вм. *экипажем экипажем*) (это то, что мне бросилось в глаза).

И тем не менее, завершая мою маленькую и неказистую рецензию, хочу еще раз подчеркнуть: впечатляет сам масштаб исследования, практически безграничность временного и пространственного охвата событий, обстоятельность изложения исторических фактов, весьма критический разбор колоссальной по объему историографической литературы, сбалансированность всех составляющих особенность трапезундской цивилизации. Книга С.П. Карпова станет, несомненно, событием в научном сообществе.

И.П. Медведев

Медведев Игорь Павлович
Академик РАН
Доктор исторических наук, профессор
Главный научный сотрудник
Санкт-Петербургский институт истории РАН
Отдел всеобщей истории
Петрозаводская ул., д. 7
197110 Санкт-Петербург
Электронная почта: medvedip@mail.ru

Igor Medvedev
Full member of the Russian Academy of Sciences
D. Sc. in History, Professor
Chief Researcher
St. Petersburg Institute of History
of the Russian Academy of Sciences
Petrozavodskaya str., 7
197110 St. Petersburg
e-mail: medvedip@mail.ru

НОВОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ПО ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКОЛОГИИ РУССКОГО ЯЗЫКА

Чернышева М.И. Именования Богородицы в древнерусской письменности: Около 500 лексических единиц с объяснениями и комментариями. М.: ЛЕНАНД, 2017. 328 с.

В 2017 г. в Москве увидела свет монография М.И. Чернышевой «Именования Богородицы в древнерусской письменности: Около 500 лексических единиц с объяснениями и комментариями» — первый в отечественной лингвистике опыт систематизации именований Божией Матери, встречающихся в русских рукописных текстах XI–XVI в.

В число источников материала для исследования вошли не только византийские гимнографические тексты, но и переводные гомилетические сочинения Отцов Церкви (Слова Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Андрея Критского, Иоанна Дамаскина, Тарасия Константинопольского), а также оригинальные славяно-русские произведения (Слово похвальное Богородице Кирилла Философа, Октоих Климента Охридского, Служебник Сергия Радонежского).

Основу монографии М.И. Чернышевой составляет авторская словарная коллекция «Именования Богородицы в древнерусской письменности». Каждая лексическая единица сопровождается необходимыми комментариями (толкуется значение, приводятся примеры употребления, для переводных текстов дается греческая параллель в том случае, если она обнаружена, дается перевод на современный русский язык, приводятся вариантные чтения по разным источникам). Описание лексического материала, почерпнутого из текстов древнерусской письменности, опирается на богатую западноевропейскую иконографическую и иконологическую традицию, отраженную в энциклопедическом издании «Lexicon der christlichen Ikonographie», и соотносится с византийской традицией изучения именований Божией Матери, в частности со словарными коллекциями С. Евстратиадиса и Э. Фоллиери.

В целом в сложившуюся в науке к настоящему времени лексическую систему именований Богородицы входят имена, образы и символы. Одиночные именования и в переводной, и в славяно-русской письменности часто сопровождаются разнообразными эпитетами, которые также могут привносить дополнительные символические смыслы. Представленная в издании словарная коллекция насчитывает около 500 именований Богоматери — без эпитетов. Включение в исследование иеронимов многочисленных эпитетов представляется важной перспективной задачей.

Особенно сложным, требующим высокого навыка абстрагирования для современного сознания является выявление символических смыслов, не вытекающих напрямую из семантики лексем и ускользающих от современного читателя. Между тем незнание (забвение) образно-символического языка приводит к непониманию или к неверному пониманию и средневековой книжности, и классической мировой (в том числе русской) литературы. В качестве одного из примеров функционирования этого языка приводится поэма «Святой Серафим», в которой М. Волошин использует не только множество традиционных именований Богоматери, но и создает на этой основе новые, авторские образы и символы.

Анализируя именования Богородицы в переводных текстах древнерусской книжности, М.И. Чернышева обращает внимание на возможные несоответствия грамматического рода греческого оригинала и славянского перевода, которые могут быть одной из причин переводческих ошибок, затрудняющих понимание смысла переводного текста.

В оригинальных текстах славяно-русской книжности также встречается множество как традиционных, так и уникальных именований Богоматери. Одним из таких текстов является приписываемое Кириллу Философу «Слово похвальное Богородице». В монографии М.И. Чернышевой наборным способом публикуется текст этого Слова по русскому списку XV в. из Музейского собрания ГИМ, № 1779, лл. 104 об.–113 об. В издании указаны разночтения по другим славянским рукописям, в том числе по сербскому (XVI в.) и украинскому (XVII в.) спискам Слова.

К исследованию прилагаются необходимые справочные материалы: указатель древнерусских именований Богородицы, греческо-славянский указатель и указатель именований второго члена символической пары — Сына-Христа — с именованием Богоматери.

Приведенные в монографии М.И. Чернышевой именования Богоматери органично вписываются в систему средневековой символики, активно разрабатывающейся в современных научных исследованиях по медиевистике и византинистике в мариологическом (теотокологическом), иконографическом и иконологическом аспектах, и обогащают эту систему новым лексическим материалом.

Исследование М.И. Чернышевой «Именования Богородицы в древнерусской письменности» является ценным вкладом в отечественную и мировую медиевистику.

Т.Г. Попова

Попова Татьяна Георгиевна
Доктор филологических наук
Профессор кафедры
литературы и русского языка
Северный (Арктический)
федеральный университет
Набережная Северной Двины, д. 17
163002 Архангельск
Электронная почта: lestvic@mail.ru

Tatiana Popova
Dr. Hab. of Philology
Professor of Philology department

Northern (Arctic)
Federal University
Severnaya Dvina Emb., 17
163002 Arkhangelsk
e-mail: lestvic@mail.ru



Peschlow U. Ankara. Die bauarchäologischen Hinterlassenschaften aus römischer und byzantinischer Zeit. Mit einem Beitrag von W. Brandes. Bd. 1–2. Wien: Phoibos Verlag, 2015. 306 S., 586 Abb.

Новая книга Урса Пешлова, одного из столпов немецкой архитектурной археологии, посвящена архитектуре римской и византийской Анкиры — современной Анкары. Собрав по крупицам — из натурных наблюдений, записок путешественников, археологических отчетов и т. п. — сведения о всех ее памятниках, он реконструировал не только архитектурный облик города, но и историю его урбанистической эволюции — намного подробнее и точнее, чем это было сделано, например, в IV томе Tabula imperii Byzantini.

Монография Пешлова состоит из двух томов (текст и иллюстрации) и, после краткого исторического и историографического введения, последовательно рассматривает все известные нам памятники Анкиры: храм Августа и Ромы (гл. I), театр (II), стадион (III), так называемый нимфей (IV), гимнасий при термах (V), улицы и портики (VI), преторий (VII), городские стены (VIII–IX), некрополи, включая фрагменты христианских росписей IV (?) в. (X), триумфальные колонны (XI), цитадель (XII), храм св. Климента (XIII), византийскую стену у храма Августа (XIV) и османские стены (Приложение). Каждая глава четко структурирована и заканчивается кратким резюме, а многие главы содержат также

экскурсы, касающиеся отдельных деталей, истории изучения и т. п. Книга завершается кратким общим заключением с реконструкцией истории эволюции города (дано также по-английски и по-турецки) и заметками В. Брандеса об Анкире VII–IX вв. Важной частью книги представляется богатейший визуальный материал — 586 планов, чертежей, цветных и черно-белых фотографий памятников Анкиры, составивших отдельный том.

В результате столь скрупулезного, истинно немецкого исследования У. Пешлову удалось реконструировать облик большинства римских и византийских памятников Анкиры, в настоящее время во многом утраченных. Остановимся подробнее на трех ключевых византийских памятниках, занимающих большую часть книги.

Впервые за 80 лет оказались исследованы, причем подробнейшим образом, верхняя и нижняя стены цитадели (С. 139–186) и реконструирована их история. Вначале была сооружена толстая верхняя стена, затем разрушенная врагами вместе с городским водопроводом и восстановленная вместе с постройкой нижней, более тонкой стены с прямоугольными башнями. Новое строительство стен цитадели датируется пятью надписями 859 г. и связано с восстановлением города императором Михаилом III, вероятно, после арабского нашествия 838 г. Особое внимание обращает на себя тщательнейшее изучение строительных техник и строительных материалов.

Огромный прогресс достигнут исследователем и в изучении знаменитого, но ныне почти утраченного храма св. Климента (сс. 187–244), известного прежде в основном по работе Г. де Жерфаньона, — во многом за счет привлечения неопубликованных более ранних материалов В. Цорера, Д. Кренкера и Г. фон Хольбаха, которые показывают храм в лучшей сохранности. В результате Пешлову удалось не только воссоздать историю храма, включаю дату его возведения — вторую половину IX в. (устанавливается в том числе по форме капителей) и историю перестроек (надстройка хор над западным рукавом в связи с пристройкой монастыря (?) и изменения после превращения в мечеть в 1438 г.), но и убедительно реконструировать первоначальное здание как одноярусный крестово-купольный храм без хор, причем с разными пастофориями: квадратным северным и триконхиальным южным. Пешлов показал невысокий уровень строителей церкви, типичный для «темных веков», но при этом отметил тот факт, что все мраморные детали были изготовлены специально для него, а не использованы вторично. Теперь храм св. Климента нуждается в новой оценке в рамках истории византийской архитектуры, в том числе касательно своей типологии, формы пастофориев, строительной техники, совмещающей черты столичной архитектуры (например, широкий тыквообразный купол) с провинциальными (например, тромпы).

Менее удачной представляется реконструкция позднего этапа истории храма Августа и Ромы (с. 36–48). Пешлов продолжает попытки своих предшественников реконструировать здесь средне- или поздневизантийское церковное здание лишь по сохранившейся в храмовой целле прямоугольной конструкции с криптой по ее центру, мало похожей на алтарь христианского храма. Между тем, как указывает и сам автор (с. 42), еще С. Митчелл, а вслед за ним К. Гёркай убедительно показали, что и устройство этой постройки, и тип ее облицовки (ряды красного и белого камня) относятся к тому этапу, когда храм был превращен в медресе при османской мечети Хаджи Байрам.

Впрочем, несомненно, что новая книга У. Пешлова не просто выводит изучение римской и византийской Анкиры на совершенно новый уровень, но и заставляет по-новому осмыслить историю и архитектуру Малой Азии в целом. Более того, данный труд, как кажется, может служить образцом исследования архитектуры византийского города вообще.

Когда настоящая рецензия уже была сдана в печать, пришло печальное известие о кончине профессора Урса Пешлова 16 марта 2018 г., в возрасте 75 лет. Его вклад в изучение архитектуры Византии, особенно средневизантийского периода неоценим. Он не оставил по себе обобщающей работы, зато создал множество фундаментальных трудов

по важнейшим памятникам Балкан, Константинополя и особенно Малой Азии: Св. Ирина и скевофилакий Св. Софии в Константинополе, храмы Никеи, в том числе Успения и Св. София, Гераклея на Латмосе, монастыри Латмоса, Св. Николай в Мирах Ликийских, Анкира и т. д. стали предметами его пристального изучения. При этом он никогда не останавливался на достигнутом и при необходимости заново пересматривал свои выводы, как это было, например, со Св. Ириной в Константинополе. Много внимания У. Пешлов уделял отдельным проблемам византийской архитектуры и храмовой декорации: можно вспомнить его работы о технике opus sectile, алтарных преградах столицы, средневизантийских амвонах, различных рельефах. Невероятной точностью и скрупулезностью всегда отличались его рецензии и историографические обзоры.

Со смертью У. Пешлова уходит великая эпоха немецкой архитектурной археологии. Но его ученики и его многочисленные труды остаются прекрасным памятником этому замечательному ученому.

А.Ю. Виноградов

Виноградов Андрей Юрьевич
Кандидат исторических наук, доцент
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Школа исторических наук
ул. Старая Басманная, д. 21/4
105066 Москва
Электронная почта: auvinogradov@hse.ru

Andrey Vinogradov
PhD, Associate Professor
National Research University
Higher School of Economics
School of History
Staraya Basmannaya str., 21/4
105066 Moscow
e-mail: auvinogradov@hse.ru

ЗИНАИДА ВЛАДИМИРОВНА УДАЛЬЦОВА: ВКЛАД В СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ «ВИЗАНТИЙСКОГО ВРЕМЕННИКА» (К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)



В 2018 г. исполнилось 100 лет со дня рождения члена-корреспондента АН СССР, профессора Зинаиды Владимировны Удальцовой (1918–1987) — выдающегося отечественного историка с мировым именем, видного общественного деятеля, крупного организатора науки и замечательного педагога. Она долгое время возглавляла отечественное византиноведение, будучи председателем Национального Комитета византинистов СССР, ответственным редактором «Византийского временника», заведующей сектором истории Византии Института всеобщей истории АН СССР и заведующей кафедрой истории Средних веков Исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова[1].

Зинаида Владимировна родилась 5 марта 1918 г. в Кисловодске. Ее ранние годы прошли в непростых условиях гражданской войны и нэпа. Окончив среднюю школу в Москве, она в 1935 г. поступила на исторический факультет Московского университета. Здесь сильное влияние на формирование молодого ученого оказали выдающиеся профессора МГУ Е.А. Косминский, С.Д. Сказкин, М.Н. Тихомиров. В это время происходит возрождение исследовательских работ в области византиноведения, и З.В. Удальцова решает специализироваться по истории Византии на кафедре Средних веков. На V курсе она успешно защищает курсовую работу «Снабжение Константинополя хлебом в VI веке».

После завершения обучения на историческом факультете МГУ З.В. Удальцова в 1940 г. поступает в аспирантуру при кафедре истории Средних веков, где продолжает заниматься изучением истории Византии. Ее научным руководителем стал член-корреспондент АН Евгений Алексеевич Косминский. Обучение в аспирантуре прервала разразившаяся Великая Отечественная война, З.В. Удальцова вынуждена отправиться в

[1] О З.В. Удальцовой см.: *Карпов С.П.* Удальцова Зинаида Владимировна // Энциклопедический словарь Московского университета. Исторический факультет. М., 2004. С. 463–464; *Карпов С.П.* Удальцова Зинаида Владимировна // Большая российская энциклопедия. 2016. Т. 32. С. 673; *Самодурова З.Г.* З.В. Удальцова: Творческий путь // ВВ. 1988. Т. 49. С. 3–12; *Алпатов В.М.* О матери // *Он же.* Языковеды, востоковеды, историки. М., 2012. С. 345–362; Удальцова Зинаида Владимировна // *Смирнова Е.Д.* Средневековый мир в терминах, именах и названиях. Минск, 1999. С. 331–332; Историки России: Иконография. Вып. 3. М., 2015. С. 234–247; *Чернобаев А.А.* Историки России конца XIX — начала XXI века. М., 2017. Т. 3. С. 322.

эвакуацию в Бугуруслан. Но и там она не оставляет намерений продолжать занятия в аспирантуре, заручившись поддержкой Е.А. Косминского[2], который писал ей: «Хотя я плохо знаю историю Византии, но постараюсь помочь Вам, насколько мне позволяет мой научный и преподавательский опыт»[3].

Возвращение З.В. Удальцовой и Е.А. Косминского из эвакуации совпало со знаковой вехой — «реабилитацией» византиноведения советским руководством. В ноябре 1943 г. при Институте истории АН СССР в Москве была создана византийская группа, которую возглавил Е.А. Косминский. На первом заседании группы 11 ноября глава советской медиевистики так определил цели работы группы: сплочение всех советских византинистов вокруг единого центра; подготовка научных кадров; пропаганда византиноведения путем организации лекций, докладов; издание учебной и научно-популярной литературы[4]. Группу составили З.В. Удальцова, Б.Т. Горянов, М.А. Заборов, Г.Г. Литаврин, К.А. Осипова, к ней примыкали искусствоведы Н.И. Брунов и В.Н. Лазарев. 5–6 мая 1944 г. была организована первая всесоюзная византиноведческая сессия Отделения истории и философии АН[5]; на следующий год, 27–28 апреля 1945 г., прошла вторая сессия, посвященная столетнему юбилею со дня рождения академика Ф.И. Успенского, последнего главного редактора «Византийского временника»[6]. На повестке дня встал вопрос о возрождении научной периодики по истории Византии, и Е.А. Косминский выступил с инициативой возобновить издание «Византийского временника»[7]. З.В. Удальцова включилась в общую работу по подготовке первых томов новой серии журнала.

Весной 1947 г. в Москве выходит первый том академического печатного органа, который аккумулирует новейшие работы отечественного византиноведения[8]. Подготовкой возобновленного «Византийского временника» руководила редакционная коллегия. В ее состав были включены ведущие представители московской и ленинградской групп византиноведения, а возглавил редколлегию Е.А. Косминский в качестве ответственного редактора. Координационные функции ответственного секретаря были возложены на Бориса Тимофеевича Горянова. Хотя З.В. Удальцова не вошла в состав редколлегии, она принимала деятельное участие в редакторской работе, а также подготовила отчет о работе византийской группы Института истории, помещенный в разделе «Хроника».

Выход первого тома «Византийского временника» совпал с разворачиванием в стране кампании по борьбе с буржуазным объективизмом и космополитизмом. Содержание тома подверглась потоку критики, ярким примером которой служит редакционная статья 12-го номера журнала «Вопросы истории» за 1948 г.[9] Пришлось срочно «спасать» «Византийский временник». Е.А. Косминский выступает с докладом об ошибках первого тома на XIV сессии Отделения истории и философии АН СССР 27–28 ноября 1947 г. В ходе сессии отмечалось, что существенными недостатками тома является отсутствие «четкой грани между дореволюционным русским и советским византиноведением» и недостаточность усилий по непримиримой борьбе с «реакционной буржуазной идеологией

---

[2] Письмо Е.А. Косминского к З.В. Удальцовой от 23 марта 1943 г. (АРАН. Ф. 1515. Оп. 3. Д. 19а. Л. 2а–2а об.). Опубликовано: *Шарова А.В.* Академик Е.А. Косминский. Из переписки // СВ. 1991. Т. 54. С. 170–171.

[3] Письмо Е.А. Косминского к З.В. Удальцовой от 7 мая 1943 г. (АРАН. Ф. 1515. Оп. 3. Д. 19а. Л. 3а.)

[4] *Удальцова З.В.* Византийская группа Института истории АН СССР // ВВ. 1947. Т. 1. С. 373.

[5] *Удальцова З.В.* Советское византиноведение за 50 лет. М., 1969. С. 44.

[6] Сессия Отделения истории и философии Академии наук СССР, посвященная памяти Ф.И. Успенского // ВВ. 1947. Т. 1. С. 370–371.

[7] *Удальцова З.В.* Роль Е.А. Косминского в развитии советского византиноведения // СВ. 1973. Т. 37. С. 282.

[8] См.: *Быстрицкий Н.И.* «Византийский временник» за 120 лет. Историко-инфометрический обзор. Ч. II. «Новая серия» (с 1947 г.) // ВВ. 2015. Т. 74. С. 250–284.

[9] Против объективизма в исторической науке // ВИ. 1948. № 12. С. 6–7.

византинистов Америки и Западной Европы»[10]. Материалы последующих томов стали предварительно рассматриваться на заседаниях партийной группы сектора Средних веков Института истории при участии З.В. Удальцовой, пытавшейся отстаивать наиболее ценные научные работы. Состав второго тома был подвергнут обсуждению 10 сентября 1948 г., а третьего — 11 ноября 1948 г. Состоявшееся здесь выступление Б.Т. Горянова с отчетом о работе редакционной коллегии, сделанное в тоне самоуспокоенности и благодушия, сопровождалось резкой критикой коллег. В последующем слове Е.А. Косминского подчеркивалась необходимость развертывания более глубокой самокритики в журнале и вообще в работе византийской группы. В сложившейся ситуации редакции пришлось сосредоточить усилия на устранении, как утверждалось имевших место «недостатков» и «вскрытых советской общественностью», чтобы сделать содержание следующих томов безукоризненным и добиться прекращения появившихся разговоров о реакционности самого византиноведения[11]. В результате редколлегия сняла с публикации несколько статей, изменила композицию томов и включила в структуру журнала новые отделы — «Критика и библиография» и «Публикации».

В ходе кампании в большей степени пострадали академик Е.А. Косминский и Б.Т. Горянов. Обвиненному в объективистской позиции Б.Т. Горянову пришлось сложить полномочия ответственного секретаря и на несколько лет покинуть редколлегию «Временника». Е.А. Косминский в 1949 г. был вынужден оставить заведование кафедрой истории Средних веков МГУ, а в 1952 г. — сектором истории Средних веков Института истории АН СССР, сохранив за собою лишь пост руководителя группы по истории Византии. Во время этих событий серьезно ухудшается его здоровье, и он вынужден отойти от дел. Теперь попечение о журнале целиком ложится на плечи Зинаиды Владимировны, занявшей со второго тома должность ответственного секретаря. Косминский в складывающихся обстоятельствах фактически передал ей заведование журналом[12]. Он хотел также отказаться и от руководства отечественной византинистикой, но уговоры членов группы, особенно письма Зинаиды Владимировны, убедили его остаться на своем посту в тяжелый для отечественной византинистики момент[13].

При попечении З.В. Удальцовой происходит становление журнала, от тома к тому печатается все больше статей на разнообразные актуальные темы, углубляется источниковедческая база исследований и складывается устойчивый коллектив авторов[14]. В эти годы проводятся широкие авторские конференции «Византийского временника» и сессии по вопросам византиноведения, на которых З.В. Удальцова представляет редколлегию журнала, аккумулирует пожелания и замечания об улучшении качества издания[15]. В 1955 г., участвуя в работе Международного конгресса по византиноведению в Стамбуле, в программном докладе «Основные проблемы византиноведения в советской исторической науке» она заявляет, что «Византийский временник» стал «средоточием исследовательской мысли всех советских византинистов». Отчет о ходе конгресса, подготовленный ее трудами, публикуется в десятом томе журнала.

---

[10] *Удальцова З.В.* Обсуждение первого тома «Византийского временника» на заседании группы по истории Византии при Институте истории АН СССР // ВИ. 1948. 1. С. 152–154.

[11] См.: *Шарова А.В.* Историк Средневековой Англии в Советской России: Компромиссы академика Е.А. Косминского // Одиссей. 2003. С. 277; НА ИРИ. Д. 395. Л. 124–125 об.

[12] См.: *Алпатов В.М.* Указ. соч. С. 351.

[13] См.: *Сашанов В.В.* От группы к сектору: Неизвестные страницы советского византиноведения (к публикации писем Е.А. Косминского З.В. Удальцовой) // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 24 (379). История. Вып. 66. С. 213.

[14] *Удальцова З.В.* Советское византиноведение за 50 лет. М., 1969. С. 47; *Косминский Е.А.* Итоги и задачи советского византиноведения // Вестник АН СССР. 1951. № 5; *Косминский Е.А.* Итоги и задачи советского византиноведения // Известия АН АрмССР. Общественные науки. 1951. № 3. С. 3–20.

[15] *Курбатов Г.Л.* Византиноведение в Ленинграде в 1950–1956 гг. // ВВ. 1957. Т. 12. С. 352–353.

В 1956 г. З.В. Удальцова стала заместителем ответственного редактора, а в состав редакции были включены П.В. Ернштедт, Е.Э. Липшиц, М.Я. Сюзюмов, Е.Ч. Скржинская и Г.Г. Литаврин, выдвинутый ответственным секретарем[16]. С 11-го тома в «Византийском временнике» появляются оригинальные исследования зарубежных византинистов. Журнал начинает распространяться в Европе и Америке[17].

В июле 1959 г. умирает академик Е.А. Косминский, и руководство журналом было передано академику Михаилу Николаевичу Тихомирову. З.В. Удальцова еще пока не могла возглавить журнал из-за недостаточного научного «веса» (защита ее докторской диссертации состоится в мае 1960 г., а утверждение ВАК — лишь в 1961 г.), но продолжала вести основную редакционную и организационную работу. Она проходила в непростой обстановке, сопровождаемой неоднократными попытками закрыть журнал[18], связанными с новой кампанией гонений на церковь, активно развернутой Н.С. Хрущевым в 1958 г.[19] Авторитет академии и активная деятельность З.В. Удальцовой помогли тогда спасти журнал.

Новый этап в истории журнала начался в 1966 г. с переходом Зинаиды Владимировны Удальцовой на должность ответственного редактора. Происходит обновление редколлегии: в нее пришли М.В. Алпатов, А.П. Каждан, С.Г. Каухчишвили; Г.Г Литаврин становится заместителем ответственного редактора. Образуется рабочая группа редколлегии, в которую входят Р.А. Наследова, К.А. Осипова, З.Г. Самодурова, А.А. Чекалова.

Время руководства З.В. Удальцовой «Византийским временником» — целая яркая эпоха его истории[20]. Авторитет и энергия Зинаиды Владимировны способствовали укреплению позиций византиноведения и «Византийского временника». За этот период был налажен регулярный выход журнала и стабилизировался его тираж[21]. Уровень материалов, публиковавшихся на его страницах, свидетельствовал о сложившейся школе советского византиноведения. Наряду с продуктивным участием зрелых ученых, печатались работы молодых исследователей, еще только набиравших научный авторитет. Расширилась география и возросло участие иностранных авторов, в том числе из капиталистических стран. «Временник» получил признание международного византиноведческого сообщества.

Необходимо отметить, что кроме громадной организационной и редакторской работы З.В. Удальцова внесла весомый научный вклад. Практически в каждом томе публиковались ее оригинальные научные статьи. Так, во втором и третьем томе ею были опубликованы две статьи, подготовленные на основе кандидатской диссертации, успешно защищенной в октябре 1945 г. В них анализируется роль Виссариона Никейского и характер раскола в поздневизантийском обществе, приведшего к упадку и османскому завоеванию. В последующих статьях Зинаида Владимировна обращается к вопросам политики императора Юстиниана в Северной Африке. Позднее внимание автора смещается на проблемы общественных отношений и генезиса феодализма в Поздней Римской империи и ранней Византии. В ее работах (9–15 тт.) раскрывается специфика складывания византийского феодализма, пути его развития, особенности аграрной структуры и роль сельской общины, классовая борьба и народные движения VI в. и их воздействие на ход социально-

[16] Годом ранее образован сектор истории Византии в Институте истории АН СССР.

[17] *Соколов Н.П.* Сорок лет советского византиноведения. Горький, 1959. С. 50.

[18] См.: *Алпатов В.М.* Указ. соч. С. 355; *Алексеева Г.Д.* Некоторые вопросы развития исторической науки в 60–80-е гг. // Историческая наука России в XX веке. М., 1997. С. 287–296.

[19] *Прот. Владислав Цыпин.* Русская Православная Церковь в новейший период. 1917–1999 гг. // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 154.

[20] *Поляковская М.А.* Из истории новой серии «Византийского временника» (1947–1994) // *Поляковская М.А.* Византия, византийцы, византинисты. Екатеринбург, 2003. С. 419–428.

[21] За время заведования З.В. Удальцовой журналом было выпущено 23 тома. Он становится ежегодником.

экономического развития Италии и Византии[22]. В этих работах в полной мере проявились лучшие качества З.В. Удальцовой как исследователя-источниковеда — ею, в частности, впервые были использованы данные равеннских папирусов совместно с широким кругом как византийских, так и западноевропейских нарративных законодательных источников[23]. Рассматривая социально-экономическую историю Византии, Зинаида Владимировна обратилась к изучению одной из слабо разработанных тем — проблеме истории византийского права. Исследования юридических памятников VI в. позволили ей выявить политическую направленность законодательных реформ императора Юстиниана I.

Последующие годы З.В. Удальцова плодотворно работала над изучением культуры и идеологии Византии. Обширный спектр ее статей (в томах с 28 по 44) посвящен анализу мировоззрения ранневизантийских гуманистов: историков, хронистов, писателей. Ценным результатом этих исследований является демонстрация того, что становление культуры и идеологии ранневизантийского общества происходило при открытом и латентном противоборстве различных политических и идейных сил и группировок. Она установила свойственные данному периоду сдвиги в идеологии, философских, этически- и общественно-политических взглядах, смогла охарактеризовать важные составляющие этого процесса. В последние годы жизни Зинаида Владимировна в своих работах создала обобщающую картину византийской культуры как единой уникальной целостности в системе мировой цивилизации. Она раскрыла выдающееся значение византийской культуры, более тысячи лет задающей основной вектор развитию европейской цивилизации. Ей удалось показать ложность бытовавших долгое время представлений о косности и инертности византийской культуры, как считалось, отрешившейся от достижений античности, и убедительно доказать, что она с ранних этапов своего развития обладала своеобразной внутренней динамикой и творческой эволюцией. Статьям З.В. Удальцовой присущи подлинный историзм, оригинальность концепций, самостоятельность суждений и оценок событий и явлений в жизни и культуре средневекового общества, прекрасная эрудиция[24].

Пристальное внимание Зинаида Владимировна уделяла публикациям в разделе «Хроника». Как известно, она представляла отечественную историческую школу на различных международных мероприятиях, принимала деятельное участие в работе восьми конгрессов византинистов, пяти конгрессов исторических наук, целого ряда научных конференций и симпозиумов. Несмотря на загруженность научной работой, Зинаида Владимировна не пренебрегала возможностью поделится на страницах «Византийского Временника» информацией об актуальных исследованиях отечественных и зарубежных коллег в готовившихся ею подробных отчетах об этих мероприятиях.

До сих пор З.В. Удальцова является непревзойденным лидером по инфометрическим показателям. В вышедших при ее жизни 49 томах «Византийского временника» ею было опубликовано 38 научных статей[25]. Это число превышает среднее значение общего количества публикаций на автора в 14 раз, а удельное число публикаций на том — в 20 раз[26].

Сказать, что Зинаида Владимировна внесла значительный вклад в развитие «Византийского Временника», значит не сказать ничего. Без нее старейшего в России исторического журнала сегодня вообще могло не существовать или он был бы совершенно иным.

---

[22] *Самодурова З.Г.* З.В. Удальцова — исследователь, организатор науки, педагог // ВДИ. 1988. № 1. С. 6.

[23] *Карпов С.П.* Зинаида Владимировна Удальцова (1918–1987) // Археографический ежегодник за 1987 г. М., 1988. С. 334.

[24] Список научных трудов З.В. Удальцовой опубликован в Ввизантийском временнике (1989. Т. 50. С. 254–259).

[25] См. рис. 31 в: *Быстрицкий Н.И.* «Византийский временник» за 120 лет. Историко-инфометрический обзор. Ч. II. «Новая серия» (с 1947 г.) // ВВ. 2015. Т. 74. С. 284.

[26] *Быстрицкий Н.И.* Византийский временник: старая и новая серии. Инфометрический обзор // Византийский временник. 2016. Т. 100. С. 221.

Сегодняшний «Византийский временник», с его широким составом тем и авторов, с признанным международным авторитетом — это заслуга З.В. Удальцовой. За это ей наш низкий поклон и добрая память!

* * *

17 декабря 2018 г. на Историческом факультете МГУ имени М.В. Ломоносова состоялся круглый стол, приуроченный к 100-летнему юбилею профессора Зинаиды Владимировны Удальцовой. Программа включала в себя два отделения: мемориальное и научное.

В рамках мемориального отделения прозвучали воспоминания учеников и родных З.В. Удальцовой.

Круглый стол открыл президент исторического факультета МГУ академик РАН С.П. Карпов, отметив неоценимый вклад юбиляра в становление отечественной школы византиноведения, придание этой области исторического знания статуса, подготовку молодых ученых. Научные работы З.В. Удальцовой, по мнению выступающего, сохраняют актуальность и по сей день. Особенно ценным является ее вклад в сводный трехтомный труд по истории культуры Византии.

Руководитель Центра истории Византии и восточно-христианской культуры ИВИ РАН докт. ист. наук, профессор М.В. Бибиков высоко оценил значительные усилия З.В. Удальцовой по защите византийской науки в годы хрущевских антирелигиозных гонений и компании по борьбе с «мелкотемьем» в науке. Докладчик выразил свое восхищение широкими культурными интересами и кругозором З.В. Удальцовой, ее способностью ценить прекрасное в разных сферах искусства.

Сын Зинаиды Владимировны, член-корреспондент РАН, руководитель Научно-исследовательского центра по национально-языковым отношениям Института языкознания РАН В.М. Алпатов в своих воспоминаниях о матери охарактеризовал ее жизненный успех на фоне эпохи, отметив широкие возможности, открывавшиеся перед активной личностью в советском обществе.

Своими яркими впечатлениями о красоте и обаянии З.В. Удальцовой поделился ее бывший ученик, доцент кафедры истории Средних веков МГУ В.М. Володарский.

Выступающие дали высокую оценку З.В. Удальцовой не только как ученому и педагогу, но и как человеку — целеустремленному, открытому, остроумному, щедро одаренному естественной красотой и тонким вкусом.

В ходе отделения круглого стола, посвященного научным вопросам, были прочитаны пять докладов: Р.М. Шукуров «Варвары и благотворительность в Византии»; Н.П. Чеснокова «Известия о Крите в русской переводной литературе XVII в.»; П.В. Кузенков «Генезис царской власти в византийской хронистике»; М.В. Грацианский «395 г. и его всемирно-историческое значение»; Н.И. Быстрицкий «Вклад З.В. Удальцовой в становление „Византийского временника“».

Организаторами круглого стола выступил Национальный комитет византинистов РФ и кафедра истории Средних веков Исторического факультета МГУ. Совместно с круглым столом Научная библиотека МГУ подготовила выставку работ З.В. Удальцовой.

Н.И. Быстрицкий

Быстрицкий Николай Игоревич

Научный сотрудник
Исторический факультет
МГУ имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4
119991 Москва

Электронная почта: nbystritskiy@yandex.ru

Nikolay Bystritskiy

Researcher
Lomonosov Moscow State University
Faculty of History
Lomonosovsky prospect, 27–4
119991 Moscow

e-mail: nbystritskiy@yandex.ru

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АДСВ — Античная древность и Средние века
ВВ — Византийский временник
ВДИ — Вестник древней истории
ВИ — Вопросы истории
ГИМ — Государственный исторический музей
ЗИАН — Записки Императорской Академии наук
ИРАИК — Известия Русского археологического института в Константинополе
ППС — Православный палестинский сборник
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
ПЭ — Православная энциклопедия
РАИК — Русский археологический институт в Константинополе
РНБ — Российская национальная библиотека
ФО НА ИИМК РАН — Фотоотдел Научного архива Института истории материальной культуры Российской Академии наук
ЧОИДР — Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете
ACA (ՄՀ) — Armenian Classical Authors. Antelias—Lebanon, Armenian Catholicosate of Cilicia (Մատենագիրք Հայոց. Անթիլիաս—Լիբանան, Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն)
ACO — Acta Conciliorum Oecumenicorum
ANA — Albanian National Archive
BASOR — Bulletin of American Schools of Oriental Research
BF — Byzantinische Forschungen
BHG — Bibliotheca Hagiographica Graeca
BIFAO — Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale
BL — The British Library
BMGS — Byzantine and Modern Greek Studies
Byz. — Byzantion
BZ — Byzantinische Zeitschrift
CCAG — Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum
CPG — Corpus Paroemiographorum Graecorum
CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DOP — Dumbarton Oaks Papers
EHR — The English Historical Review
ÉO — Échos d’Orient
EPHE — École Pratique des Hautes Études, Paris

FHG	—	Fragmenta Historicorum Graecorum
GRBS	—	Greek Roman and Byzantine Studies
IEJ	—	Israel Exploration Journal
JÖB	—	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
MGH AA	—	Monumenta Germaniae historica: auctores antiquissimi
ODB	—	The Oxford Dictionary of Byzantium.
PG	—	Patrologiae cursus completus. Series Graeca
PL	—	Patrologiae cursus completus. Series Latina
PLP	—	Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit. Fasz. 1–12. Addenda. 2 Bde. CD-ROM-Version. Wien, 2001
PLRE	—	Prosopography of the Later Roman Empire
RO	—	Patrologia Orientalis
REB	—	Revue des études byzantines
TLG	—	Thesaurus Linguae Graecae

Научное издание

Византийский временник

BYZANTINA XPONIKA

Том 102

2018

Утверждено к печати Ученым советом
Института всеобщей истории
Российской академии наук

Оригинал-макет подготовлен *А.М. Крюковым*

Корректор *Е.В. Чигирева*

Иллюстрации воспроизведены в соответствии
с предоставленными архивными оригиналами

Подписано к печати 26.09.2018
Формат 70 × 100/16
Печать офсетная. Усл.печ.л. 28, 58 + 2, 58 вкл.
Усл.кр.-отт. 33,5. Уч.-изд.л. 29,3. Изд. № 11110. Тип. заказ

Издательство Московского университета.
119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 15 (ул. Академика Хохлова, 11).
Тел.: (495) 939-32-91; e-mail: secretary@msupress.com
Сайт Издательства МГУ: http://msupress.com

Адрес отдела реализации:
Москва, ул. Академика Хохлова, 11 (Воробьевы горы, МГУ).
Тел.: (495) 939-34-93; Тел.: (495) 939-33-23 (отдел реализации).
e-mail: zakaz@msupress.com

Отпечатано в …